

Bicent. 307 ao

A

<36600982100013

<36600982100013

Bayer. Staatsbibliothek

Johann Konrad Dippel.

Der Freigeist aus dem Pietismus.

Ein Beitrag

zur Entstehungsgeschichte der Aufklärung.

Von

Wilhelm Bender.

Bonn,

Eduard Weber's Verlag

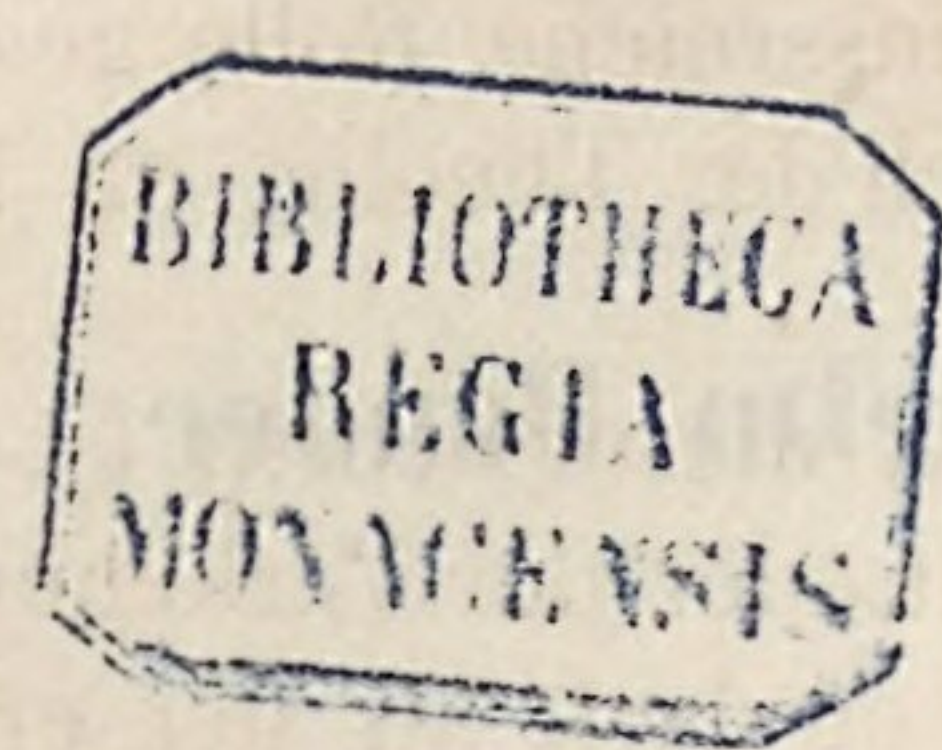
(Julius Flittner).

1882.

Johann Konrad Doppel

Das Original aus dem Testamente

1691



Vorwort.

Der merkwürdige Mann, dessen Leben und Lehre auf den folgenden Blättern beschrieben sind, hat sich als Chemiker und Mediciner seinerzeit einen europäischen Ruf erworben. Seine hervorragendste Bedeutung liegt aber auf dem kultur- und kirchengeschichtlichen Gebiete.

In den Kämpfen zwischen Pietismus und Orthodoxie, welche die religiöse Aufklärung in Deutschland einleiten, hat Dippel eine so einflussreiche Rolle gespielt, dass weder der Kulturhistoriker noch der Theolog an ihm vorübergehen kann.

Der nächste Zweck dieser Schrift ist daher der, einen Mann der Vergessenheit oder der Verkennung zu entreissen, der den Anspruch erheben darf, als der erste religiöse Aufklärer in Deutschland zu gelten.

Indessen würde ich mich schwerlich entschlossen haben, dem Pietisten, Alchymisten und Aufklärer Dippel eine Monographie zu widmen, wenn sich mit jenem besonderen Zwecke nicht noch ein anderer, von allgemeinerem Interesse verbande.

Dippel ist Aufklärer nicht trotzdem er Pietist ist, sondern als Pietist ist er der erste religiöse Aufklärer in Deutschland. Die eminente Bedeutung des Pietismus für die Entstehung der Aufklärung soll an ihm nachgewiesen werden.

Diesem Nachweis glaube ich aber eine weit über seine Person hinausgreifende Bedeutung zumessen zu dürfen. Denn nach dem gewiss unverfälglichen Zeugnisse der Francke, Lange, Zinzendorf u. A. ist Dippel als das Haupt

und der Wortführer des Laienpietismus anzusehen, der die praktischen Grundsätze Speners im entschiedensten Gegensatz zur zünftigen Theologie und zum officiellen Kirchentum ausgebildet und vor der s. g. Aufklärung bereits das ganze Programm der Aufklärung vertreten hat.

Will man sich davon überzeugen, dass die Pietisten „die Aufklärer vor der Aufklärung“ sind, so darf man die Kenntnis dieser reformatorischen Bewegung eben nicht nur aus den Lehrbüchern ihrer theologischen Vertreter schöpfen. Der Pietismus ist eine volkstümliche Bewegung geworden, wie die religiöse Aufklärung. Und das Laientum hat in einer gewissen Richtung immer von dem Priestertum aller Gläubigen Gebrauch gemacht. Es hat nämlich nie auf das Recht verzichtet, sich von der kirchlichen Lehre auszuwählen, was ihm verständlich und praktisch erschien und den grossen unverstandenen Rest respektvoll den Theologen überlassen.

Zu Zeiten ist indessen die „natürliche, praktische Laienreligion“ auch in offenen Gegensatz zu der theologischen Kirchenreligion getreten. So war es vor der Aufklärung im Pietismus bereits der Fall. Je wichtiger es aber ist, gerade den Einfluss des Pietismus auf das Volk kennen zu lernen, desto grössere Beachtung verdienen die Schriften eines Laienapostels wie Dippel, der durch seine theologischen Studien überdies befähigt war, die in das Volksbewusstsein eingeschlagenen pietistischen Ideen zur Kritik und Reform der kirchlichen Schul-Theologie aufzubieten.

Wie ich durch Untersuchungen über die religiöse Aufklärung auf Dippel geführt worden bin, so habe ich diese Monographie als Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Aufklärung bezeichnet.

Vielleicht trägt sie dazu bei, das Vorurteil zu erschüttern, als ob es sich bei der deutschen Aufklärung um eine lediglich aus dem Auslande importierte Bewegung handle. Mag das von der weltlichen Aufklärung vielfach gelten, die religiöse Aufklärung stammt zunächst aus dem Pietismus. Und es fragt sich immerhin, ob sich die Emanzipation der weltlichen Kultur vom Kirchentum in Deutschland so rasch und leicht vollzogen hätte, wenn nicht zuvor

der Pietismus die Emancipation der christlichen Religion vom theologischen Orthodoxismus durchgesetzt hätte.

Die Gesichtspunkte zur Beurteilung der Entstehung der Aufklärung, welche in der Einleitung aufgestellt sind, habe ich vorerst auf einem begrenzten Beobachtungsfelde gewonnen. Ich hoffe aber, dass sie sich mir bei weiteren Nachforschungen in der Hauptsache als richtig erweisen werden.

Da der religiöse Entwicklungsgang Dippels, wie Zinzendorf bezeugt, für „Legionen“ vorbildlich geworden ist, so habe ich auf seine Darstellung den Hauptnachdruck gelegt. Die verschiedenen und doch auf allen Punkten sich berührenden Gedankengänge, welche den Pietismus mit der Aufklärung verbinden, sind im sechsten Kapitel noch besonders hervorgehoben worden.

Dagegen konnte ich mich bei Darstellung der Dippelschen Theologie um so knapper fassen, als es sich hier zum grossen Teil um die Formulierung und Begründung der Gesichtspunkte handelt, welche der Mann im Verlauf seiner eigentümlichen Entwicklung gewonnen hat.

Der Versuchung Dippels abenteuerliches Leben als historischen Roman zu behandeln, habe ich Widerstand geleistet und nichts mitgeteilt, was sich nicht urkundlich belegen lässt.

Wenn es mir aber gelungen sein sollte, in die Dunkelheiten seines Lebens und seiner Lehre Licht zu bringen, so ist das wesentlich der überaus liberalen Unterstützung zu verdanken, welche mir von Seiten der Behörden und Beamten der Staats-Archive zu Stockholm und Kopenhagen sowie der Hofbibliothek zu Darmstadt zu Teil geworden ist.

Bonn, den 25. März 1882.

Wilhelm Bender.

Inhalt.

Einleitung: Pietismus und Aufklärung. S. 1—35.

Die Aufklärung als Emancipation der Religion vom Kirchentum. Die natürliche Religion keine Erfindung der Aufklärer. Die natürliche Religion als Laienreligion. Ungeschichtlicher Charakter der Aufklärung. Religiöse und weltliche Aufklärung. Der Pietismus erstes Stadium der religiösen Aufklärung. Orthodoxer und radikaler Pietismus. Innere Verwandtschaft von Rationalismus und Pietismus. Die Lehre vom inneren Wort. Die natürliche Religion im Pietismus. Die moralische Religion im Pietismus. Einheit und Verschiedenheit von Pietismus und Rationalismus. Dippel als Repräsentant der pietistischen Aufklärung. Einfluss Dippels. Urteile über Dippel. Literatur und Quellen.

Erstes Kapitel: Aus der Orthodoxie in den Pietismus. S. 36—49.

Nachrichten über Dippels Jugend. Orthodoxie contra Pietismus. Gradualdissertation de nihilo. Wider die scholastische Metaphysik. Von Giessen nach Strassburg. Pietistische Heuchelei in Darmstadt. Bekehrung zum Pietismus durch Gottfried Arnold. Erstes Auftreten gegen die Orthodoxie und dessen Folgen. Verhör in Darmstadt.

Zweites Kapitel: Der Angriff auf die Orthodoxie. S. 49—66.

Allgemeine Charakteristik der damaligen Orthodoxie. Orthopraxis gegen Orthodoxie. Abfällige Beurteilung der Reformation. Die Orthodoxie in allen Konfessionen gleich. Fälschung des Christentums in den Kirchen. Der Vernunftgötzendienst des doktrinären Protestantismus. Die Ketzermacherei Hauptgeschäft der Orthodoxen. Hypotyposis insanorum verborum. Mechanismus der Sakramentspraxis.

Drittes Kapitel: Für die pietistische Kirchenreform. S. 67—80.

Wahre und falsche Orthodoxie. Rechtfertigung und Heiligung. Die Kirche Mittel zum Zweck der Heiligung. Die Gemeinde der Wiedergeborenen. Lehre und Vorbild Jesu bessere Heilmittel wie Dogma und Sakrament. Wider Symbolzwang und Religionseid. Die Bedeutung von Taufe und Abendmahl. Kirche und allgemeines Priestertum. Anfängliche Übereinstimmung mit Spener.

Viertes Kapitel: Pietismus und Alchymie. S. 80—100.

Verwandtschaft der geistlichen und physikalischen Mystosophie. Wie Dippel zur Alchymie kam. Wirksamkeit in Darmstadt und Berlin. Dippel und Caëtano. Erste Gefangenschaft und deren Ursache. Flucht nach Holland. Opposition gegen die holländische Aufklärung. Elemente der geistlichen Physik Dippels. Wider den philosophischen und theologischen Mechanismus. Grundzüge der geistlichen Physik. Erste und zweite Schöpfung. Die Erlösung Wiederherstellung der Schöpfung. Bedeutung der mystischen Physik und Theologie.

Fünftes Kapitel: Halber und ganzer Pietismus. S. 101—128.

Von Holland nach Dänemark. Pietistische Freigeisterei. Ein Hirt und eine Heerde. Wider die Koalition von Orthodoxie und Pietismus. Bruch mit dem orthodoxen Pietismus. Konventikel statt Kirche. Reformversuche in Dänemark. Prozess und Verurteilung Dippels in Altona. Bemühungen um Freilassung Dippels. Begnadigung und Landesverweisung. Von Dänemark nach Schweden. Berufung nach Stockholm. Aufschwung der pietistischen Bewegung in Schweden. Dippels Zurückhaltung gegenüber der pietistischen Agitation. Angriff auf die schwedische Orthodoxie. Heller Glanz des Evangeliums Jesu Christi. Ausweisung Dippels aus Schweden. Kurzer Aufenthalt in Dänemark. Dippel in Goslar. Ausweisung aus Hannover. Unter den Berleburger Separierten. Bruch mit den Konventikelchristen. Streit mit Zinzendorf.

Sechstes Kapitel: Die pietistische Aufklärung. S. 128—165.

Rückzug auf die unsichtbare Gemeinde der wahrhaft Wiedergeborenen. Die wahre Religion in allen Kirchen. Die wahre Religion bedarf keiner Kirche. Die Vermittelung des Christentums durch die Bibel. Das innere Wort macht das geschriebene überflüssig. Vermittelung des Christentums durch die historische Offenbarung. Die biblische Historie hat keinen Heilswert. Absorption der Christusidee durch die allgemeine Gottesidee. Die Moral einziges Kennzeichen der Echtheit der Religion. Die moralischen Früchte der Religion in allen Kirchen, bei Heiden, Türken, Juden, Christen. Identität der mystischen und natürlichen Religion. Die moralisch-religiöse Kirchenunion. Der Staat soll jeden auf seine Weise Gott dienen lassen. Die Universalität der Erlösung durch das innere Wort und die allgemeine ewige Humanitätsreligion. Die Aufklärung als Ergebnis der pietistischen Ideen. Dippels Lebensende. Schlussurteil über Dippel. „O Jesu siehe d'rein.“

Siebentes Kapitel: Die Reform der Theologie. S. 166—221.

1. Wissenschaft und Theologie. Die Erfahrung einzige Quelle der Wissenschaft. Kritik der Leibnitz-Wolffischen Philosophie. Mystische gegen scholastische Theologie.

2. Religiöse Wahrheit und Wesen der Religion. Verschiedenheit von Dogma und Glaube. Praktischer Zweck der Religion und des Christentums. Die Theologie als praktische Erfahrungswissenschaft.

3. Die heilige Schrift als Erkenntnisquelle der christlichen Theologie. Kritik der Inspirationslehre. Unterscheidung von Wort Gottes und Schrift. Übereinstimmung der pietistischen und rationalistischen Bibelkritik.

4. Die realistische Erlösungslehre. Die imputative oder illusorische Erlösungstheorie. Der Zorn Gottes als Äusserung seiner Liebe. Rechtfertigung und Genugthuung. Die Beseligung Folge der Heiligung.

5. Das Mittleramt und die Gottheit Christi. Kritik der s. g. Dreiämterlehre. Die zwei Stände Christi. Der Logos, nicht der historische Christus ist der Erlöser. Der einzig mögliche Beweis für Christi Gottheit. Die persönliche Präexistenz des Logos unerweisbar.

6. Gesetz und Evangelium. Die Einheit beider. Das Lebensgesetz Christi ist erfüllbar.

7. Busse und Glaube. Der Glaube als Wille zur Heiligung.

8. Wiedergeburt und Heiligung. Die christliche Vollkommenheit. Heiligung und Berufsleben in der Welt.

9. Die anthropologischen und theologischen Voraussetzungen der Erlösungslehre. Wider die Erbsündenlehre. Freiheit und Gottebenbildlichkeit. Die Liebe und nicht die Gerechtigkeit Gottes Wesen. Trinität und Teufelsglaube.

Anmerkung und Berichtigung.

Zu Kapitel VII sind nachträglich auch die Separatausgaben citirt worden. — Für die Orthographie ist die Druckerei verantwortlich. Unter den Versehen in der Namensschreibung ist hervorzuheben, dass wiederholt Zinsendorf statt Zinzendorf geschrieben ist. S. 5. Anm. ist Hanau statt Hannover, S. 97 Z. 15 v. o. Folge statt Frage zu lesen.

Einleitung.

Pietismus und Aufklärung.

Man ist gewohnt den Pietismus als eine Erscheinung von reformatorischer Bedeutung in der protestantischen Kirche, die Aufklärung als den Abfall von Kirche und Christentum zu beurteilen. In weiten Kreisen ist dieses Urteil zu einer Art von Dogma geworden. Selbst Tholuck, der doch billig genug ist die religiöse Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts als eine notwendige und vielfach heilsame Entwicklungsphase in der Geschichte der Kirche anzuerkennen, hat seiner unvollendeten Geschichte des Rationalismus offenbar nur darum die Geschichte des Pietismus vorangestellt, damit der Gegensatz zwischen der pietistischen Erweckung und der nachfolgenden rationalistischen Ernüchterung gehörig ins Licht gerückt werde¹.

Das macht nun freilich seinem historischen Sinne wenig Ehre. Denn wenn einer Epoche der höchsten Erregung eine Epoche der äussersten Ernüchterung auf dem Fusse folgt, so pflegen die Ursachen der letzteren in der ersteren zu liegen.

Aber Tholuck ist der Frage gar nicht nahe getreten, inwiefern etwa der Pietismus selbst an der Entstehung der religiösen Aufklärung in Deutschland beteiligt sei. Und eine unbefangene Erwägung dieser Frage setzt ja freilich

1) Tholuck, Geschichte des Rationalismus; erste Abteilung: Geschichte des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung. Berlin, Wiegandt & Grieben. 1865.

voraus, dass man sich zuvor der Unart entschlägt, die eigene Gläubigkeit in dem hochmütigen Absprechen über den rationalistischen Unglauben leuchten zu lassen.

Mit diesem „rationalistischen Unglauben“ ist es in der That keine so ganz einfache Sache, wie es nach der Darstellung gewisser theologischer Geschichtschreiber scheinen möchte.

Es ist wahr: die Aufklärung hat die Emancipation der Religion vom überlieferten Kirchenthum angestrebt. Mehr als einer ihrer hervorragenden Vertreter hat mit der kirchlichen auch die geschichtliche Vermittelung des Christentums und am Ende dieses selbst verloren. Aber sieht man von einzelnen Ausschreitungen ab, an denen es ja auch in der Orthodoxie und im Pietismus nicht fehlt, so stellt die Aufklärung nach Wissen und Willen ihrer Träger eine durchaus positive religiöse und christliche Bewegung in der Kirche des achtzehnten Jahrhunderts dar.

Die natürliche Religion, auf die sich schon Leibnitz von seinen missglückten Unionsversuchen in der berühmten Theodicee zurückzieht, war doch am Ende nicht das pure Heidentum, welches man jetzt unter Beihilfe der wieder auflebenden klassischen Studien gegen das Christentum eingetauscht hätte. Diese „natürliche Religion“, in welcher die Aufklärer den Ersatz für die veraltete Kirchenreligion suchten, ist von ihnen selbst jederzeit für identisch erklärt worden mit dem biblischen Christentume. Und sie bestand wirklich nur aus den Ideen, welche in der Bergpredigt und in den Parabeln Jesu ihren klassischen Ausdruck gefunden haben, und welche doch darum nicht weniger christlich sind, weil sie jenen guten Leuten verständlicher waren, wie die Spekulation des Paulus und die Mystik des Johannes.

Die Kirche freilich mit ihren übernatürlichen Dogmen und Sakramenten hat die Aufklärung nicht zu schätzen gewusst. Sie war ihr unverständlich, ja verdächtig geworden, nachdem bereits der Pietismus in ihr mehr ein Hindernis wie ein Förderungsmittel „der einigen wahren Religion Jesu“ gefunden hatte. Aber in der Lehre und dem Lebensexempel Jesu haben die Aufklärer die eigentlichen Quellen und Mittel der religiös-sittlichen Volksbildung jeder-

zeit festgehalten. Der Kampf gegen das überlieferte Kirchenthum ist, wie Lessing es ausspricht, zugunsten der Religion Christi von ihnen geführt worden. Auf die allgemein verständlichen und praktisch wirksamen Lehren von der väterlichen Vorsehung Gottes und von der Erziehung des Menschen zur moralischen Gottebenbildlichkeit zog sich die Aufklärung zurück, als man das Verständniss für die kirchlichen Dogmen und Gebräuche verloren und den Verdacht gefasst hatte, dass dieselben mehr zur klerikalischen Disciplinirung, wie zur Aufklärung des Volks über das Wesen des Christentums erfunden seien.

Und was war am Ende die Tendenz dieser Proklamation der Unabhängigkeit der natürlichen Religion Jesu von dem übernatürlichen Dogma der Kirche? Doch keine andere wie diese: eine verständliche, praktische und volkstümliche Auffassung und Methode des Christentums zu finden, wie sie schon der Pietismus im Kampfe mit der Orthodoxie gesucht hatte. Bei dem Zusammenbruch des orthodoxen Kirchenthums wollten die Aufklärer die Religion Christi eben dadurch erhalten und sicher stellen, dass sie ihre wesentlichen Lehren dem Verstande, dem Willen und dem Gemüte zu vermitteln suchten, dass sie in ihr die Mittel zur Befriedigung unveräusserlicher Bedürfnisse der menschlichen Natur nachwiesen.

In dieser an sich gewiss lobenswerten Tendenz hat sich die Aufklärung freilich überstürzt. Nicht zufrieden damit, die Religion Christi, welche die Autorität der Kirche nicht mehr zu decken vermochte, in der Natur des Menschen zu begründen, hat man sie aus ihr abzuleiten versucht. Das war der verhängnisvolle Irrtum, an dem die Aufklärung mit ihrem ungeschichtlichen Sinne gescheitert ist. Und zwar in ihren beiden grossen Entwicklungsphasen, in der naturalistischen und in der späteren moralischen. Denn es war am Ende derselbe Trugschluss, durch welchen der grosse Kant das aus der Geschichte aufgenommene Sittengesetz des Christentums als apriorischen Besitz der praktischen Vernunft nachweisen wollte, und durch welchen seine naturalistischen Vorgänger verleitet wurden, den christ-

lichen Vorsehungsglauben zum eisernen Bestand religiöser Erkenntnisse der Menschheit zu rechnen.

Wo aber einmal das Vorurteil Platz gegriffen hat, dass die wichtigsten Ideen der Religion und Moral überall mit der menschlichen Natur gegeben oder ihr angeboren seien, so dass man dieselbe nur über diesen ihren unveräußerlichen Besitz aufzuklären brauche, da kann natürlich die Kirche besten Falls nur als Vehikel, das historische Christentum nur als klassisches Beispiel der allgemeinen ewigen Menschheitsreligion in Betracht kommen.

Und selbst mit diesem ihrem Grundirrtum steht die Aufklärung unter dem Einfluss der kirchlichen Tradition.

Oder ist die „natürliche Religion“ nicht so alt wie die christliche Kirche? Hat das bekannte Wort: *anima naturaliter christiana* nicht jederzeit seinen verwirrenden Zauber ausgeübt? Hat nicht lange vor Tindal der heilige Augustin die ungeheure Ketzerei ausgesprochen, dass das Christentum so alt sei wie die Menschheit? Lagen nicht bereits bei Ausgang des Mittelalters die Verhältnisse so, dass die gewaltige Autorität der römischen Kirche es kaum verhindern konnte, dass man die s. g. vernünftigen Religionswahrheiten von den übervernünftigen Dogmen völlig losriss und zur Begründung einer unabhängigen religiösen Denkart und Praxis gebrauchte? Was man damals vergeblich versuchte, hat die Aufklärung unter anderen geschichtlichen Verhältnissen durchgeführt. Sie hat die Religion nicht bekämpft, sie hat sie vom Kirchentum emancipiert. Nachdem der Pietismus in dem gleichen Streben das orthodoxe Kirchentum bis in seine Grundfesten erschüttert hatte, war das keine schwere Arbeit mehr. Es war um so leichtere Arbeit als die Aufklärung nur ein vom Pietismus und der Orthoxie vorbereitetes Programm in die Anschauung und Praxis des Volkes einzuführen hatte. So wenig ist nämlich die „natürliche“ Theologie die Erfindung der Aufklärer, dass sie mit ihr vielmehr ein altkirchliches Erbe angetreten haben, welches die protestantische Orthodoxie aus der ohnehin lockeren Verbindung mit der übernatürlichen Dogmatik bereits losgelöst hatte. Es ist eine ganze Literatur der natürlichen Religion, welche das Jahrhundert der Orthodoxie

bereits erzeugt hat. Im Kampfe gegen den Indifferentismus und Atheismus, die unter den Religionskriegen der Zeit bei Hoch und Niedrig sich regten, konnten die orthodoxen Theologen mit ihrer übernatürlichen Theologie eben lediglich nichts ausrichten. So mag es sich erklären, dass man jenen schlimmsten Feinden gegenüber die natürliche Theologie zu Hilfe rief, welche die Apologeten immer ins Feld geführt haben, wenn die Fundamente aller Religion in Frage gestellt worden sind ¹.

Eine organische Verbindung zwischen den natürlichen und übernatürlichen Religionswahrheiten hat die Theologie niemals herzustellen vermocht. Wie feindliche Brüder sind natürliche und übernatürliche Theologie immer neben einander hergegangen; bald haben sie sich bekämpft, bald sind sie für einander eingetreten. Was Wunder also, dass man sich auf die natürliche Religion beschränkte, als man die Unvernunft und die Wertlosigkeit der übernatürlichen durchschaut zu haben glaubte? Diese Position hat die Orthodoxie der Aufklärung selbst bereitet. Und das ganze Verbrechen der Aufklärer besteht am Ende darin, dass sie die übernatürlichen Dogmen von der Trinität und der Genugthuung Christi ablehnten, nachdem die Orthodoxie sich unfähig gezeigt hatte, den praktisch religiösen Wert derselben darzuthun oder sie in irgend einer Weise dem Verständnis einer Zeit zu vermitteln, die nicht mehr geneigt

1) Die erste selbständige Behandlung der natürlichen Theologie auf protestantischem Boden, welche mir bekannt ist, hat den Joh. Heinrich Alsted zum Verfasser und ist 1615 in erster, 1623 in zweiter Auflage zu Hannover erschienen. Sie ist gerichtet adversus Atheos, Epicureos et Sophistas. Seit Ausgang des 30jährigen Krieges wächst die Literatur über natürliche Religion oder Theologie ausserordentlich an, trotz der confessionellen Streittheologie, die freilich das Hauptinteresse der damaligen Theologen absorbiert. Für die Erklärung der Entstehung der Aufklärung scheint mir aber die im 17. Jahrhundert sich vollziehende Trennung von natürlicher und übernatürlicher Theologie, die im Reformationsjahrhundert bekanntlich ineinander gearbeitet werden, um so wichtiger, als Leibnitz und Wolff sich auf diese Sachlage stützen. Die genaueren Nachweisungen muss ich mir für einen anderen Ort vorbehalten.

war auf die blosse Autorität des Klerus oder der gelehrten Theologie hin zu glauben.

Diese natürliche Theologie, welche die orthodoxen Theologen den Aufklärern entgegenbrachten, bestand nun aber keineswegs etwa nur aus den religiösen Erkenntnissen, welche durch natürliche Offenbarung, wie das Mittelalter meinte, bereits einem Sokrates, Plato und Aristoteles aufgegangen waren. Die s. g. „gemischten“ Glaubensartikel sollten freilich nach Aussage der Orthodoxen solche Erkenntnisse darstellen, welche der christlichen Religion mit den anderen Religionen gemein seien. Aber gerade die praktisch bedeutsamsten Lehren des Evangeliums hatten sich, wie oben ausgeführt, in diese natürliche Theologie geflüchtet. Neben den Dogmen von der Trinität, den zwei Naturen und der Genugthuung Christi hatte die Orthodoxie jene Lehren selbst als „allgemeine“ oder „natürliche“ Religionslehren ausgegeben. Es war also ein verzeihlicher Irrtum, wenn die Aufklärung der Orthodoxie hierin folgte. Und es war ein Verdienst, wenn sie in den „allgemeinen“ Wahrheiten von der Vorsehung, der sittlichen Weltordnung und der Unsterblichkeit, sowie in der moralischen Humanitätsidee die Religion Jesu wieder erkannte¹.

Man würde sich aber täuschen, wenn man annehmen wollte, dass bei der Preisgabe der übernatürlichen Dogmatik nur theoretische Bedenken massgebend gewesen seien. Die Aufklärung will ein verständliches, praktisches, volkstümliches Christentum. Sie bekämpft das gelehrte Christentum der theologischen Schule, um dem praktischen Laienchristentum Raum zu schaffen. Und auch in der Verfolgung dieser Tendenz wurzelt sie in der kirchlichen Tradition.

Schon vor der Reformation haben Mystiker und Rationalisten geltend gemacht, dass es für Klerus und Laien-

1) Ein ähnliches Verhältniss besteht zwischen der gelehrten Orthodoxie und der erbaulichen und poetischen Literatur in der Kirche des 17. Jahrhunderts. Die schönsten Lieder des Paul Gerhard z. B. enthalten die allgemeinen d. h. die praktischen Lehren des Evangeliums. Daneben freilich findet sich auch die gereimte Dogmatik der Theologenschulen.

tum nur eine Religion gebe und das Privileg des Priestertums, den Laien die Bedingungen der Anteilnahme am christlichen Heil aufzuerlegen, angezweifelt. Die Reformation hat grundsätzlich den Dualismus vom klerikalischen und Laienchristentum aufgehoben. Die Gnade, welche rechtfertigt und gerecht macht, steht in Christo jedem offen, der an sie glauben will, den in die weltliche Berufsarbeit verflochtenen Laien so gut, wie den Virtuosen des Dogmas und des Sakraments. Der Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher Religion deckt sich aber in mehr wie einer Beziehung mit dem Gegensatze von Laien- und Pfaffenchristentum. Und schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist dieser Gegensatz in etwas veränderter Form auf protestantischem Boden wieder aufgelebt. Wieder tritt die natürliche praktische Laienreligion der Dogmenreligion der gelehrten Theologenzunft gegenüber. Und wo sich die theologischen Schulmeister zugleich auf ihren klerikalischen Charakter besinnen, versuchen sie wieder den Heilsbesitz des Laientums abhängig zu machen von seiner Unterwerfung unter das übernatürliche Dogma der protestantischen Schulkirche. Und wieder lehnt sich das Laientum, zuerst im Pietismus, dann im Rationalismus gegen diese Anmassung des gelehrten Klerikalismus auf, indem es „die einige wahre Religion Christi“ und das Priestertum aller Gläubigen zur Geltung bringt. Dieser Tendenz folgt also die Aufklärung, wo sie die natürliche Laienreligion gegen die übernatürliche Religion der gelehrten Theologenzunft ins Feld führt ¹.

Das orthodoxe Lehrchristentum war so ausschliesslich damit beschäftigt, die objektiven und subjektiven Bedingungen der Aneignung des christlichen Heils festzustellen, dass das Volk darüber des praktischen Christentums nahezu verlustig ging. Vor lauter Erwägungen, wie schwer es Gott und Christus geworden die Erlösung zu stiften, und wie schwer es für den der Erbsünde verfallenen Menschen sei,

1) „De religione laicorum“ lautet der Titel einer verschollenen aufklärerischen Schrift. Dieser Titel gibt den besten Kommentar zu der vielumstrittenen „natürlichen Religion“.

sich ihre Früchte und Segnungen anzueignen, kam man wirklich nicht dazu, sich dieser letzteren zu erfreuen. Man predigte die Versöhnung durch Christus, aber man versäumte hervorzuheben, wie dieselbe jeden Christen berechtige, im Glauben an Gottes Gnade und väterliche Vorsehung sein Leben unter den Kämpfen und Versuchungen des Daseins zu führen. Man predigte die Offenbarung in Christus, aber man wies diese Offenbarung in einem System von Dogmen nach, das zu allem eher geeignet war, wie dem Volke Wesen und Zweck des Christentums zu enthüllen. Man lehrte die Heiligung durch den heiligen Geist Christi, aber man versäumte den Nachweis, wie dieselbe zur sittlichen Organisation des Berufslebens in der Welt instandsetze und verpflichte. Unter diesen Umständen versteht es sich, dass das Laientum sein ganzes praktisches Christentum in der gehorsamen Reception der unverstandenen theologischen Lehrpredigt und in der „sakramentalen Versiegelung“ derselben finden musste. Dem gegenüber war es wahrlich ein Verdienst, wenn die Aufklärer, dem Vorgange der Pietisten folgend, auf persönliche Aneignung und praktische Verwertung des Christentums im Leben drangen, die „natürlichen“ Wahrheiten des Christentums in den Vordergrund stellten, den Gegensatz von gelehrtem und ungelehrtem, von klerikalischem und Laien-Christentum zugunsten des letzteren aufhoben und den Wechsel, welchen die Orthodoxie auf die Gnade Gottes in Christo ausgestellt hatte, in der thätigen Übung des Vorsehungsglaubens und des Gesetzes der Humanität zu realisieren suchten.

Mit Recht hat Ritschl geltend gemacht, wie die Pflege des Vorsehungsglaubens die Aufklärung mit der vorangehenden und nachfolgenden kirchlichen Entwicklungsphase verbindet. Er hätte hinzufügen dürfen, wie sie durch die Pflege der sittlichen Humanitätsidee die vorangehende Periode, den Pietismus nicht ausgenommen, überragt.

Aber diesen Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes nimmt die Aufklärung mit demselben naiven Optimismus hin, welcher auch ihre Bestrebungen auf sittlichem Gebiet kennzeichnet, welcher selbst dem grossen Lehrer des radikalen Bösen jeden Zweifel darüber benommen hat, dass

der Mensch in dem kategorischen Imperativ des Sittengesetzes zugleich die Kraft zu seiner Erfüllung finden müsse.

Mit der Bedeutung der Vergangenheit für die Gegenwart, der Gemeinschaft für das Individuum rechnet die Aufklärung nicht. So nimmt sie danklos die goldenen Früchte des Evangeliums hin, ohne des Baumes weiter zu gedenken, der sie getragen hat, der Schalen, in welchen sie überliefert sind.

Hier verfällt die Aufklärung in den entgegengesetzten Fehler wie die Orthodoxie. Sie nimmt den praktischen Erfolg der Erlösung, ohne sich an die geschichtlichen Bedingungen desselben zu erinnern. Sie verkündet den Vorsehungsglauben, ohne ihn in der Versöhnung zu begründen. Sie fordert die praktische Humanität, ohne sich die eigentümlichen religiösen Voraussetzungen zu vergegenwärtigen, auf welchen ihre Ausübung im Christentume beruht. Sie predigt die Liebe Gottes wie eine Sache die sich von selbst versteht, ohne zu bedenken, dass es nicht nur dem „geängstigten Gewissen“ auf Bürgschaften für die Wahrheit dieses schönsten Evangeliums ankommen muss. So geschah es, dass sie am Ende Vorsehungsglaube und Humanitätsübung ihrer specifisch christlichen Art doch entkleidete und als wesentliche Bestandteile einer jedem Menschen zu jeder Zeit angeborenen natürlichen Religion ausgeben mochte.

Aber trifft sie dafür zuerst die Schuld? Oder trifft die erste Schuld nicht jene Orthodoxie, welche die Offenbarung mit einem System von Dogmen umsponnen hat, die an sich unverständlich, den organischen Zusammenhang zwischen Versöhnung und Vorsehungsglaube, zwischen Heiligung und sittlichem Berufsleben niemals in überzeugender Weise dargethan und somit selbst jener falschen Antithese von natürlicher Religion Jesu und übernatürlicher Kirchenreligion die Wege bereitet haben?

Die Religion der Gottesfurcht und des Vorsehungsglaubens, der sittlichen Berufstreue und der werktätigen Humanität hat die deutsche Aufklärung nie verleugnet. Dass sie aber verkannt hat, wie dieselbe in der kirchlichen Gemeinschaft ihre eigentliche Heimat und in der geschicht-

lichen Offenbarung des Christentums die Bürgschaften ihrer Wahrheit und die unerschöpflichen Mittel ihrer Erneuerung und Erhaltung finde, das kommt doch zunächst auf Rechnung jenes doktrinären Kirchentums, welches mit seiner geoffenbarten Dogmatik den lebendigen Pulsschlag religiösen Lebens zuerst in die Konventikel des Pietismus und dann in den freien Kultus der natürlichen Religion getrieben hat.

So unchristlich ist also die Aufklärung doch wohl nicht, wie diejenigen behaupten, die ihr nicht verzeihen können, dass sie statt in die Revolution auszulaufen, wie der Materialismus in Frankreich, vielmehr die grossartige religiöse Erhebung der Befreiungskriege getragen hat und bis auf diesen Tag das religiöse Leben des gebildeten Mittelstandes in Deutschland beherrscht. Dem seltsamen Versuch, die deutsche Aufklärung gewissermassen mitverantwortlich zu machen für den französischen Materialismus und die Revolution, welchen noch Kahn in seinem Buche über den inneren Gang des deutschen Protestantismus macht, fehlt auch der Schein eines historischen Rechts. Dem gegenüber wird der Geschichtschreiber des Materialismus, F. A. Lange, Recht behalten, wenn er die deutsche Aufklärung als idealistische Reaktion gegen den ausländischen Materialismus kennzeichnet und es geradezu ausspricht, dass jene Gemeinde „ernster Vernunftgläubiger“ Deutschland allein davor bewahrt hat, dass die materialistischen Ideen auch nur als Doktrin in die Volksmassen eingedrungen sind.

So wird man denn auch wagen dürfen, die Beziehungen zwischen Aufklärung und Pietismus in nähere Erwägung zu ziehen, als bisher, soviel ich sehe, geschehen ist. Ist erst das Vorurteil gebrochen, welches in der Aufklärung den puren Abfall von Kirche und Christentum sehen möchte, so ist auch der Untersuchung der Weg geöffnet, welche die religiöse Aufklärung aus den inneren Bedingungen der unmittelbar vorhergehenden kirchlichen Entwicklungsphase zu begreifen sucht. Diese Untersuchung ist aber um so notwendiger als sich der grosse Umbildungsprocess des Christentums aus „übernatürlicher Metaphysik“ in natürliche praktische Religion, aus „sakramentierlicher Kirchlichkeit“ in natürliche Moral und Humanität unläugbar bereits im

Pietismus angebahnt hat. Und mir wenigstens will es scheinen, als ob die geschichtliche Erklärung der Entstehung der deutschen Aufklärung um deswillen eine lückenhafte geblieben ist, weil man übersehen hat, oder nicht sehen wollte, wie im Grunde das ganze Programm der Aufklärung bereits in den Kreisen des Pietismus vertreten wird.

Es geht nämlich wirklich nicht an, die religiöse Aufklärung aus der weltlichen Aufklärung, wenn ich so unterscheiden darf, wie sie Thomasius in Deutschland begründet hat, zu erklären. Denn Thomasius und seine Anhänger sind nur insoweit an der Emancipation des Christentums vom überlieferten Kirchentum interessiert gewesen, als dieselbe die Emancipation der weltlichen Kultur von dem dominierenden Einfluss der Kirche zu erleichtern versprach.

Auch den Einfluss der Wolffischen Philosophie auf die Vermittlung der Aufklärung darf man nicht überschätzen. Denn einmal ist diese Philosophie mit ihrer Pflege der natürlichen Moral und Religion nur in die Fussstapfen der Orthodoxie getreten; und sodann haben ihre Vertreter bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ausdrücklich die Gleichberechtigung der übernatürlichen Theologie anerkannt.

Es ist bekannt, wie die Wolffische Philosophie der Orthodoxie noch zur Stütze dienen musste, als der radikale Pietismus längst den praktischen Beweis geführt hatte, dass man auch ausserhalb des Schattens der Kirche leben und „die einige wahre Religion Jesu“ pflegen könne.

Noch weniger scheint es möglich die Entstehung der religiösen Aufklärung in Deutschland aus dem Einflusse des Auslandes zu erklären. Dabei bleibt der grundverschiedene Charakter der religiösen Bewegungen in England, Holland, Frankreich und Deutschland, über welchen die Übereinstimmung in einzelnen Lehrfragen und in den Stichworten nicht täuschen darf, unberücksichtigt. Ein merklicher, in die Volksmassen eingreifender Einfluss des Auslandes ist überhaupt erst in der Zeit Friedrichs des Grossen erkennbar. Dieser Einfluss würde aber schwerlich

ein so weitgreifender geworden sein, wenn nicht vorher bereits aus den inneren Bedingungen des deutschen kirchlichen Lebens sich die Disposition zu seiner Aufnahme ergeben hätte. Und lange bevor die ersten deutschen Übersetzungen der aufklärerischen Literatur der Engländer und Franzosen erschienen, schon vor Ausgang des 17. Jahrhunderts, hatten die radikalen Pietisten in Deutschland für die kühnsten Ideen der Aufklärung in ihrer Weise die erfolgreichste Propaganda gemacht¹.

Dass der Pietismus seinen Anteil an der Entstehung der religiösen Aufklärung in Deutschland hat, kann denn auch mit Ernst kaum bestritten werden.

Es ist Thatsache, dass die Pietisten und Aufklärer „Schulter an Schulter im Kampfe gegen die Orthodoxie gestanden haben“, wie Biedermann sich ausdrückt². Und diese Bundesgenossenschaft hat sich bekanntlich in den Zeiten des Wöllnerschen Religionsedikts erneuert, wo die Pietisten ebenso energisch gegen den Versuch den verhassten Symbolzwang wieder einzuführen, aufgetreten sind, wie die Rationalisten.

Es ist Thatsache, dass die ersten religiösen Aufklärer in Deutschland vom Pietismus ausgegangen sind, wie Edelmann, oder Pietisten waren, wie Dippel.

Es ist endlich anerkannt, dass sich in einer ganzen Reihe von bedeutenden Persönlichkeiten des 18. Jahrhunderts, wie Stilling, Lavater, Semler u. A. Rationalismus und Pietismus durchkreuzen, und dass im Anfange unseres Jahrhunderts aus der Verschmelzung beider Rich-

1) Bayle's Dictionnaire ist allerdings in Deutschland bald nach seinem Erscheinen (1696) viel gelesen worden. Aber doch nur in den vornehmen und gelehrten Kreisen. Die erste deutsche Übersetzung einer aufklärerischen englischen Schrift, Tindals „Christentum so alt als die Welt“, ist im Jahre 1741 erschienen. Aber schon 1697 hat der Pietist Dippel in seiner „orcodoxia orthodoxorum“, die in ganz Deutschland und besonders unter dem Volke das grösste Aufsehen erregte, den Samen der pietistischen Aufklärung ausgestreut.

2) Deutschland im 18. Jahrhundert. 2. Aufl. 1880. Bd. II. 1. S. 384 ff.

tungen die epochemachende Theologie eines Friedrich Schleiermacher hervorgegangen ist.

Die Frage kann also nicht abgewiesen werden, ob dem Pietismus bei der Vermittelung der Aufklärung in Deutschland nicht der Löwenanteil zufällt. Denn einen wie grossen Einfluss die weltliche Aufklärung eines Thomasius, die Wolffische Philosophie und endlich die verwandten Bewegungen des Auslandes auf die Entwicklung der religiösen Aufklärung in Deutschland ausgeübt haben mögen, ihre Entstehung erklärt sich daraus allein gewiss nicht. Man wird die religiöse von der weltlichen Aufklärung unterscheiden müssen. Und man wird für die Entstehung dieser ersteren nach anderen und wirksameren Bedingungen suchen müssen, als in der Emancipation des Naturrechts und der Philosophie von der Theologie gegeben waren.

Denn die weltliche Bildung vermag, wie die Geschichte bezeugt, dem religiösen Glauben gegenüber nur sehr wenig. Sie kann Gleichgiltigkeit, sie kann Hass gegen ihn hervorrufen, sie kann ihn vielleicht auch auf den Gebieten mit Erfolg bekämpfen, die er, seine eigene Sphäre überschreitend, widerrechtlich occupiert, aber innerlich überwunden wird eine religiöse Organisation nur durch specifisch religiöse Mächte. So war es auch am Ende des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts. Nicht die weltliche Bildung, sondern der Pietismus hat die Macht der Orthodoxie gebrochen und ihr die tiefen Wunden geschlagen, an welchen sie bis auf diesen Tag unheilbar krankt. Was der feine Spott des Bayle und der offene Hohn des Thomasius, was die trockene Schulweisheit der Wolffianer nie erreicht hätten, das hat der von einer tieferen religiösen Einsicht getragene Enthusiasmus der Arnold, Hochmann, Dippel, und wie die pietistischen Stürmer alle heissen mögen, die damals aus dem Boden zu wachsen schienen, erreicht, er hat das orthodoxe Kirchentum ins Herz getroffen. Diese Männer haben der Welt gezeigt, dass man auch ohne Predigt und Sakrament, ohne Beichtstuhl und Pfaff selig leben könne. Ihre Aufforderung, das Babel der orthodoxen Kirche zu verlassen, um dem Herrn Christus im Kreise der wahrhaft Wiedergeborenen zu dienen, ihr Martyrium, in dem sie

Kerker und Ketten, Verbannung und Vermögensverlust mit wirklichem Heldenmut auf sich nahmen, konnten des tiefsten Eindrucks auf Fürsten und Völker nicht verfehlen. Wie verkehrt ihre Ideen und ihr Verhalten uns heute erscheinen mögen, die Anerkennung dürfen wir diesen radikalen Pietisten nicht versagen, dass sie die Bahnbrecher der religiösen Freiheit in Deutschland gewesen sind.

Niemals hat ein Aufklärer die Kirche leidenschaftlicher angeklagt und tiefer heruntergezogen wie Gottfried Arnold in seinen berüchtigten Liedern¹. Keine aufklärerische Schrift hat einen so tiefen und nachhaltigen Eindruck gemacht wie seine Kirchen- und Ketzerhistorie, in welcher sich Gelehrsamkeit, pietistische Leidenschaft für die wahre apostolische Kirche und tiefer Hass gegen die Orthodoxie verbinden, um das für die damalige Zeit Unerhörte nachzuweisen: dass die Orthodoxen immer im Unrecht, die Ketzer immer im Recht waren. Kein Wunder, dass der Aufklärer Thomasius sie für das beste Buch nach der Bibel erklärte und dass noch ein Göthe das Recht aus ihr ableitete, sich seine individuelle Religion nach eigenem Belieben zu recht zu machen.

Zum ersten Mal hat der Pietismus dem deutschen Volke gezeigt, dass man religiöse Gemeinschaft auch ausser der officiellen Kirche pflegen könne, dass eine gesunde „Privatreligion“ unter Umständen der Beteiligung an der öffentlichen Religion vorzuziehen sei. Und zwar nicht nur in der Theorie, wie die Schulmeister der späteren Aufklärung, sondern in der Praxis, wie die zahllosen Konventikel und individuellen Gemeinschaftsbildungen beweisen, welche sich alsbald über ganz Deutschland, Holland, Dänemark und Schweden ausbreiteten.

In diesen Kreisen ist die grosse Idee vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen als organisatorische Macht aufgetreten. Und zwar im feindlichsten Gegensatze zum Klerikalismus und zur gelehrten Theologenzunft. In der

1) Ich erinnere nur an das geradezu skandalöse „Grablied Babels“, welches man bei Dibelius nachlesen kann. (G. Arnold. Berlin 1873.)

Religion gilt nur das heilsbedürftige Herz und die im Evangelium gebotene Gnade der Heiligung und Beseligung. Weder an rituellen noch an doktrinären Bedingungen haftet ihr Besitz. Zu diesem Besitz ist weder gelehrte Unterweisung noch klerikalische Leitung nötig. Jeder schlichte und ungelehrte Verstand weiss, worum es sich in der Religion handelt. Er kann es überdies selbst in der Schrift lesen. Wozu also eine gelehrte Theologie? oder eine privilegierte geistliche Kaste? Die Religion ist eine Angelegenheit des Individuums. Und alle Individuen sind in ihr gleich. Erkennbar ist die Echtheit der Religion weder am dogmatischen Wissen, noch an der kirchlichen Sitte, sondern allein an ihren moralischen Früchten.

Das hat der Pietismus gesagt, und der Rationalismus hat es wiederholt. Beiden wird man nicht gerecht, wenn man diese ihre praktische Grundtendenz übersieht. Für Beide handelt es sich um freies, individuelles, gemeinverständliches, praktisches Christentum. Die Loslösung dieses praktischen Laienchristentums vom gelehrten Klerikalismus ist das erste Stadium der religiösen Aufklärung, die Reform des Kirchentums nach den Principien der moralischen Religion ist das zweite.

Ist aber die religiöse Aufklärung richtig charakterisiert, wenn man sie als die Emancipation der Religion vom Klerikalismus und von der theologischen Schule bezeichnet, so wird man auch jene radikalen Pietisten die ersten Aufklärer und den antiklerikalen Pietismus das erste Stadium der religiösen Aufklärung nennen dürfen. Der Zustimmung der Orthodoxen des 17. Jahrhunderts darf ich mich dabei unter allen Umständen erfreuen. Ich meine aber auch, dass diese Männer einen ausgezeichneten Scharfblick verraten haben, wenn sie in „den pietistischen Freigeistern“ gefährlichere Feinde des Kirchentums sehen wollten, wie in denen, welche nach dem Vorbilde des Thomasius die Orthodoxie bekämpften, um der weltlichen Kultur freie Bahn zu schaffen¹.

1) Die Weseler Prediger haben in dem Streit mit Hochmann zuerst die radikalen Pietisten als „Freigeister“ bezeichnet; und Dippel hat 1711 in seiner „freien Replik“, die in zwei Auflagen erschienen ist, diesen Namen für seine Parteigenossen acceptiert, weil

Man wird mir freilich einwenden, dass der Pietismus, welchen Spener in der lutherischen Kirche Deutschlands begründet hat, mit diesem antikirchlichen Pietismus so wenig gemein habe, wie etwa die Reformation mit der Wiedertäuferi. Indessen diese geschichtliche Parallele dürfte nach keiner Seite hin ganz zutreffend sein. Die radikalen Pietisten sind für unbedingte Gewissensfreiheit und für vollständige Lösung des Religionswesens vom Staate eingetreten. Aus der Hoffnung auf eine zukünftige herrliche Erscheinung des Reiches Christi auf Erden, die ja Spener geteilt hat, haben sie, so viel mir bekannt ist, keine Verpflichtung zum christlichen Kommunismus oder Socialismus abgeleitet. Es kommt ihnen ausschliesslich darauf an, die Freiheit ihrer eigentümlichen Religionsübung den orthodoxen Staatskirchen gegenüber durchzusetzen, nachdem sie sich von der Erfolglosigkeit der Spenerschen Kirchenreform überzeugt hatten.

Die frommen Wünsche, welche Spener dem orthodoxen Kirchentum gegenüber aussprach, haben sie eben nicht nur als fromme Wünsche gelten lassen wollen. Sie haben diese Wünsche als organisatorische Principien genommen und neben dem officiellen Kirchentum, das ihnen unverbesserlich erschien, die Privatreligion etabliert. Die Losung, dass der Staat jeden nach seiner Façon selig werden lassen möge, ist in ihren Kreisen zuerst ausgegeben worden. Diese radikalen Pietisten haben dem heiligen römischen Reich deutscher Nation die Anerkennung der Gemeinde der Unzähligen abgerungen, welche es verschmähten einer der drei öffentlichen Religionen anzugehören und sich genügen liessen „schlechtweg Christen“ zu sein. Darin liegt die ausserordentliche geschichtliche Bedeutung dieser volkstümlichen Bewegung, die man um deswillen nicht unterschätzen darf, weil sie nicht durch grosse und glänzende Namen gedeckt wird wie die weltliche Aufklärung.

Und an dieser pietistischen Emancipation der Religion Christi vom Kirchentum sollte Spener gar keinen Anteil haben? Der vortreffliche Mann hat ja freilich „neben der

sie allerdings „die innere Erleuchtung aller Menschen durch Gottes Geist als zum Heil ausreichend erkannten“. Ges. W. II.

Pietät“ die Orthodoxie konservieren wollen. Aber er hat doch auch neben der Kirche den Konventikel etabliert, die Heilskraft von Dogma und Sakrament bezweifelt, Beichtstuhl und Symbolzwang verwünscht und ausdrücklich anerkannt, dass jeder Christ geistlichen Standes sei und in dem Evangelium und dem Leben Christi die ausreichenden Mittel besitze, um die sittliche Wiedergeburt, auf die alles ankomme im Christentume, an sich zu erreichen.

Die Erfolge, welche seine Desiderien bei energischeren Naturen, wie er war, alsbald erzielten, haben den milden und vorsichtigen Mann freilich erschreckt. Er hat mit seinen Getreuen das Band zwischen Pietät und Orthodoxie enger zu schlingen versucht. Aber eben darüber ist die Reform der Kirche verloren gegangen. Denn der spätere Pietismus der Franke, Lange u. A. läuft doch lediglich darauf hinaus, dass neben den doktrinären und rituellen Bedingungen, von welchen die Orthodoxie das Heil abhängig gemacht hatte, die asketischen zur Geltung gebracht werden. Die Korrektheit der Doktrin, die Regelmässigkeit von Kirchenbesuch, Beichte und Abendmahlsgenuss reichen nicht aus. Man muss auch in steter Busse und Gebetsübung, in der Enthaltung von weltlicher Freude und Arbeit „das geistliche Leben“ führen. Die Lasten, welche dem Volke aufgelegt waren, wurden somit verdoppelt. Die geistliche Disciplin des inneren Lebens, die sich zu der äusseren kirchlichen Disciplin gesellte, musste das Christentum erst recht als ein blosses klerikalisches Zuchtmittel in Missachtung bringen.

Wie natürlich, dass Tausende und Abertausende dieser pietistisch-reformierten Kirche den Konventikel vorzogen, den sie nach Geschmack wählen konnten, und der in jeder Form der religiösen Freiheit und Selbstthätigkeit mehr Spielraum liess, wie der orthodoxe Pietismus?

Hier war kein amtlicher Priester, der nach festen Regeln die heilsame Lehre vortrug. Die religiöse Virtuosität hatte den freiesten Spielraum sich in Gebet, Gesang, in freien Ansprachen und ungelehrter Bibelerklärung zu bethätigen. Hier schwieg die gelehrte Theologie und nur das Evangelium von Christo dem Beseliger und Heilig-

macher wurde laut. Hier sah man nicht die gottlosen Weltleute, die es aus Staatsklugheit mit der Religion halten, zum Tisch des Herrn sich vordrängen. Im brüderlichen Vereine suchten Hoch und Gering, Gelehrt und Ungelehrt die Versiegelung ihres Gnadenstandes, dessen sie auch ohne Sakrament innerlich gewiss waren. Hier schwieg die Streitrede der Theologen, verschwand der Gegensatz der Kirchen, und das einige wahre Evangelium, welches allen Menschen durch Christus oder ohne Christus das Heil verheisst — Katholiken oder Protestanten, Juden oder Heiden —, hier wurde es zum ersten Male laut. Das war die „Laienreligion“, welche der Pietismus der „gelehrten Pfaffenreligion“ gegenübergestellt hat. Das war der ächte Pietismus, den der gute Dr. Spener durchzuführen nur nicht den Mut gehabt hätte. Welchen Reiz derselbe auf zahlreiche Kreise unseres Volkes Jahrzehnte hindurch ausgeübt hat, brauche ich nicht zu schildern. Dass er nicht nur an den kleinen Grafen- und Fürstenhöfen von Sayn-Wittgenstein, Berleburg, Ysenburg-Büdingen, Reuss-Köstritz u. A. patronisiert wurde, dass man auch in Preussen und Württemberg „die Wiedergeborenen“ als Bundesgenossen in dem Streben nach Säkularisation und Union des Kirchentums zu schätzen wusste, ist bekannt¹.

Hier galt es nur zu zeigen, dass es sich mit dem Zusammenhang zwischen Orthodoxie und Pietismus ungefähr ebenso verhält wie zwischen natürlicher und übernatürlicher Theologie. Man kann „Pietät und Orthodoxie nebeneinander betreiben“, wie Dippel sagt, man kann sie auch von einander trennen. Getrennt von der Orthodoxie hat der „reine“ Pietismus überall direkt aufklärerisch gewirkt, verbunden mit ihr hat er die Aufklärung nicht aufzuhalten vermocht. Dass aber die Emancipation des Christentums

1) Man vergleiche u. A. den Aufsatz von Barthold: Die Erweckten im protest. Deutschland, in Raumers histor. Taschenbuch v. 1853. Mit Recht macht indessen Biedermann gegen Barthold geltend, dass der Pietismus eine weit grössere Ausbreitung gefunden hat, als dieser annimmt. Beide erkennen übrigens in dem radikalen Pietismus den legitimen Erben der Spenerschen Reform. Biedermann a. a. O. II, 1. 336.

vom Kirchentum, wie sie sich in den Kreisen des Pietismus am Ausgang des 17. Jahrhunderts vollzieht, für die Entstehung der Aufklärung wichtiger ist, wie die 30 Jahre später erfolgte Emancipation der natürlichen von der übernatürlichen Theologie, braucht wohl nicht bewiesen zu werden.

Freilich die Thatsache, dass der Pietismus bereits die Emancipation der christlichen Religion vom Kirchentum angebahnt und in seinen radikalen Ausläufern wirklich vollzogen hat, beweist für sich noch nicht, dass er an der Entstehung des nachfolgenden religiösen Naturalismus einen positiven inneren Anteil habe. Denn Pietismus und Rationalismus repräsentieren doch wesentlich verschiedenartige Auffassungen und Methoden des Christentums. Auch haben sich die Vertreter beider Richtungen, wie enig sie im Kampfe gegen das orthodoxe Kirchentum sein mochten, damals wie heute persönlich mehr abgestossen wie angezogen. Ja wo der Pietismus sich einmal im Besitze politischen Einflusses gefühlt hat, ist er als Verfolger des Rationalismus aufgetreten, wie die Vertreibung Wolffs aus Halle beweist, die bekanntlich infolge einer ausserordentlich gemeinen Denunciation der dortigen Pietisten erfolgt ist.

Aber man darf sich durch diesen Gegensatz nicht über die Verwandtschaft beider Richtungen, die anderweitig bezeugt ist, täuschen lassen. Damals war es jedenfalls nur mehr der Gegensatz zwischen einer mystisch-überschwänglichen und einer nüchtern-praktischen Auffassung derselben Sache; es war viel mehr ein Unterschied des Temperaments wie der Principien. Denn wenn die konservativen Pietisten das orthodoxe Dogma auch stehen liessen, so haben sie doch bei ihren praktischen Reformbestrebungen keinen Gebrauch von ihm machen können. Es ist aber beinahe ebenso schlimm das Dogma für unpraktisch zu erklären wie es als unvernünftig zu bekämpfen. Wie viel immerhin die Pietisten vom Dogma festhalten und die Rationalisten verwerfen mochten, in der Gesamtanschauung vom Christentum stehen beide so weit nicht auseinander als der oberflächlichen Betrachtung scheinen möchte.

Der aufgeregten Zeit der ersten harten Kämpfe mit der Orthodoxie entsprach die pietistische, der nachfolgenden Zeit der Ernüchterung und der Ruhe die rationalistische Form des Christentums. Was die Pietisten in der mystisch-überschwänglichen Form ergriffen, haben die Rationalisten in der nüchtern-praktischen festgehalten. Die religiöse Aufklärung selbst verstünde sich dann ganz naturgemäss als der nüchtern gewordene Pietismus.

Nun führt der Spenersche Pietismus auch thatsächlich alle die Ideen mit sich, deren aufklärerische Wirkung in der Kirche durch die Koalition mit der Orthodoxie vorübergehend aufgehalten worden ist, während sie sich in den Kreisen des mystischen oder radikalen Pietismus also bald gezeigt hat.

Sowohl nach der dogmatischen wie nach der moralischen Seite lässt sich diese interessante Metamorphose des Pietismus in Naturalismus verfolgen.

Es ist ein Verdienst des lutherischen Pietismus, dass er in dem Suchen nach einem volkstümlichen, praktischen Christentum verlangt hat, dass man statt der Dogmen das Evangelium predigen solle. Nicht das schulmässige Dogma, sondern die einfache Lehre Jesu und seiner Apostel ist das vornehmste Mittel, durch welches der praktische Zweck des Christentums, die moralisch-religiöse Wiedergeburt erreicht werden soll. Neben die Lehre Jesu tritt aber sein Lebensexempel, welches sie allererst erläutert und praktisch wirksam macht. So finden wir bereits hier die Meinung, dass nicht sowohl Dogma und Sakrament, als vielmehr Lehre und Leben Jesu die eigentlichen Heilmittel sind, durch welche eine lebendige und sittliche wirksame Frömmigkeit erzeugt werde.

Aber die Schonung, welche die konservativen Pietisten dem Dogma und Sakrament der Kirche zu Teil werden lassen, erscheint den konsequenten Pietisten schon als ein verkehrter Versuch Orthodoxie und Pietät zu verschmelzen.

Lehre und Leben Christi, wie sie jeder ungebildete

Christ aus der Bibel schöpfen kann, sind zum Heil völlig ausreichend. Es kommt nur darauf an sich diese Heilmittel innerlich anzueignen, damit sie die Frucht der Wiedergeburt auch wirklich zum Reifen bringen.

In dem Streben nach absoluter Verinnerlichung des Christentums geht der radikale Pietismus einen verhängnisvollen Schritt weiter.

Das Bekenntnis des Dogmas von Christus macht keinen lebendigen Christen. Das Bekenntnis der Historie von Christus ebensowenig. Es kommt darauf an, dass Christus gewissermassen in dem Christen geboren und lebendig werde. Denn nur wo der innere Christus einen Menschen beherrscht und bewegt, werden sich die Früchte seines vollkommenen Lebens zeigen. Das ist die berühmte Lehre von der mystischen Verschmelzung der gläubigen Seele mit dem lebendigen Christus, welche freilich die ältere Mystik auch schon kennt, welche aber vom Pietismus zur Centrallehre erhoben wird. An die Stelle der kirchlichen Vermittelung des Christentums tritt die unmittelbare mystische Verbindung des Individuums mit Christus, in welcher die Quelle und der Grund alles religiösen und sittlichen Heils gefunden wird.

Der konservative Pietismus will freilich die Vermittelung dieser mystischen Verbindung mit Christus durch die Kirche aufrecht erhalten. Aber wie vermochte er das bei seinen Ausfällen gegen den Dogmen-Götzendienst und die Symbololatrie, bei seiner mindestens zweideutigen Stellung zum Sakrament und zum geistlichen Amt der Kirche? Wie vermochte er das bei seinem Streben die konfessionellen Differenzen zu vergleichgiltigen durch die Betonung des „Gemeinchristlichen“: der mystischen Verbindung mit Christus und der asketischen Weltverleugnung? Kann jeder Einzelne unmittelbar oder durch Vermittelung der Bibel oder durch die Anregung, welche er von „wiedergeborenen Individuen“ empfängt, in diese mystische Verbindung mit Christus treten, aus der alles Heil fliesst, nun so ist die Kirche mit ihrer geordneten Erziehung des Volks zum Christentum, mit ihrer Predigt und ihren Sakramenten, mit ihrem stabilen Amte eben überflüssig. Die freie individuelle

Religionsübung genügt, wenn man nicht auf jede „Übung“ in der Religion verzichtet und sich auf die rein innerliche Seelengemeinschaft mit Gott und Christus zurückzieht.

Die Konsequenz war jedenfalls auf Seiten der radikalen Pietisten, welche die kirchliche Vermittlung „des einigen wahren Christentums“ vollständig abwarfen und die innere Erleuchtung jedes Einzelnen durch den heiligen Geist als zum Heil zureichend erklärten.

Es war nur ein Schritt weiter auf dem gebahnten Wege, wenn sie auch die biblische und historische Vermittlung des Christentums aufgaben. Und auch das ist geschehen durch die Anwendung, welche die radikalen Pietisten von der Lehre vom inneren Christus zur Schlichtung der Religionsstreitigkeiten der Zeit gemacht haben. Zum ersten Male taucht hier die Lehre von der allgemeinen ewigen Menschheitsreligion auf. Und zwar ausser aller Beziehung zu der traditionellen natürlichen Religion. Rein aus den pietistischen Prämissen wird sie gewonnen.

Der „innere“ Christus ist der einzige wahre Heilmittler. Die mystische Verbindung mit ihm das einzige unfehlbare Heilmittel. An keine Konfession, an kein kirchliches Medium, auch an die Schrift ist seine Wirksamkeit nicht gebunden. Wo sich wahre Weltverleugnung und thätige Menschenliebe zeigen, da wirkt der innere Christus.

Diese Früchte der inneren Wiedergeburt zeigen sich aber überall. Unter Katholiken so gut wie unter Protestanten, ja unter Juden, Türken und Heiden sind sie zu finden. Wer will also das Walten des „inneren Wortes Gottes“ an eine Kirche binden? Oder an den Buchstaben der Schrift? Oder an die „fleischliche“ Historie vom „äusseren“ Christus, die Gottlose so gut wie Fromme bekennen können? Das „einige wahre Evangelium“ vom Leben in Gott und von der Weltverleugnung ist so alt wie die Zeit und so weit wie die Welt. Die „einige wahre Religion“ ist ein Gemeinbesitz der Menschheit von Anfang an. Ausgeschlossen sind von ihr nur die, welche ihr Herz an die Güter der Welt hängen, oder es vorziehen statt ihres Herzens die äusserlichen Bekenntnisse und Gebräuche ihrer Kirche Gott zu opfern. Hingegen gehört jeder „unter allerlei

Volk“ ihr an, der mit Ernst „das Irdische verleugnet und das Ewige sucht“.

Das ist die „allgemeine natürliche Religion“ in der Façon des mystischen Pietismus.

Man kann verstehen wie die Pietisten von dem äusserlichen Kultus des Dogmas oder der Historie von Christus die Lehre von dem allein heilskräftigen inneren Christus bis zum äussersten überspannen mochten. Überschwängliche, phantasievolle Naturen mochten sich in diesem freien Kultus des allgegenwärtigen Gottes Jesus um so mehr befriedigt finden als er eben dem Spiel der Empfindung und der Phantasie schrankenlosen Spielraum gewährte. Aber einmal vom historischen Christentum losgelöst — was blieb denn für ein sachlicher Unterschied zwischen dem „inneren Christus“ der Pietisten und der inneren Offenbarung in Gewissen und Vernunft, welche die späteren Rationalisten vertreten? Was blieb für ein Unterschied zwischen dem erhöhten, allmächtigen und allgegenwärtigen Gotte „Jesus“ und dem guten alten Gotte Himmels und der Erde, den der Rationalismus bekennt? In der That: so nahe der Uebergang von der Dogmatik des äusseren Christus zu derjenigen des inneren lag, so nahe liegt nun auch der Uebergang von der Dogmatik des inneren Wortes Gottes zu derjenigen des inneren Lichts, der Vernunft.

Es ist bekannt wie Edelmann die Entdeckung, die er über der Lektüre des johanneischen Prologs machte, dass das innere Wort die Vernunft selbst sei, als eine neue Offenbarung begrüsst hat. Diese Offenbarung wird aber ohne Zweifel unzähligen mystischen Pietisten vor und nach ihm aufgegangen sein.

Streift man die überschwänglich-mystische Form dieser Lehre von dem allwaltenden ewigen Worte Gottes oder von dem inneren Christus ab, so hat man als Kern des pietistischen Mysteries die allgemeine durch Vernunft und Gewissen vermittelte Menschheitsreligion, die überall da angetroffen wird, wo sich echte Weltverleugnung und die werktätige Humanität zeigen. Man gewinnt also auch hier den Eindruck, als ob es sich beim Pietismus nur um einen mystischen, gefühlsseligen Rationalismus, bei dem letzteren

aber um einen ernüchterten, verstandesmässigen Pietismus handle.

Zu dem gleichen Resultat komme ich auf der moralischen Seite.

Es ist auch hier zunächst als Verdienst des Pietismus anzuerkennen, dass er als Zweck des Christentums neben der Rechtfertigung die Heiligung betont. Dass er die letztere aus der mystischen Verbindung mit Christus ableitete und in asketischen Werken, die neben den kirchlichen Übungen und den politischen Tugenden herlaufen sollten, gefunden hat, kommt hier zunächst nicht in Betracht. Hauptsache ist, dass der Pietismus zum ersten Mal das gesamte Kirchentum, in seiner Weise natürlich, unter moralische Kritik nimmt. Alles in der Kirche, Dogma, Bibel, Sakrament wird auf den erbaulich-praktischen Zweck angesehen. Was diesem Zwecke dient ist gut, was ihm nicht dient mindestens gleichgiltig. Theologie und Sakrament werden durch diese Kritik in ein sehr schiefes Licht gerückt. In Beziehung auf den Heilswert der Kindertaufe hat sogar Spener sich zweideutig zum mindesten geäußert. Das Abendmahl ist auch kein unfehlbares Heilmittel. Es kommt vielmehr in Betracht als Feier der bereits wiedergeborenen Gemeinde zum Zwecke der Darstellung und Bekräftigung ihrer Gemeinschaft mit Gott und unter ihren Gliedern. So bleibt vor jener moralischen Kritik am Ende nur die Schrift bestehen. Aber auch in Bezug auf sie macht der Pietismus — und das gereicht ihm zum Lobe — den bedeutsamen Unterschied, dass er das an seinen erbaulichen Wirkungen erkennbare Evangelium oder Wort Gottes von dem nur historisch oder theologisch interessanten Inhalt trennt. Diese Unterscheidung hat sich der Pietismus, dessen Stärke ja nicht in der Theologie liegt, wissenschaftlich nicht zu sichern gewusst. Aber er hat mit ihr ohne Zweifel der unbefangenen Schriftforschung ebensowohl die Bahn geöffnet, wie er den Schriftgebrauch in der Gemeinde unter den allein richtigen Gesichtspunkt gestellt hat. In beider Hinsicht steht der Rationalismus in direkter Succession von ihm. Denn wie weit auch seine nüchtern-trockene Art von der gefühlsmässigen des Pietismus abstehen mag,

es war doch dasselbe wenn er die Kirche als Anstalt zur religiös-moralischen Volkserziehung beurteilte und aus der Bibel die ethisch-religiösen Wahrheiten als das eigentliche Gotteswort ausschied, um sich im übrigen die freieste Kritik an den Bestandteilen der Schrift zu gestatten, die nach seiner Meinung in ethisch-religiöser Beziehung irrelevant waren.

Aber nicht nur dass der Pietismus in Folge seiner moralischen Kritik des Kirchentums bereits eine Stellung zu Kirche und Bibel einnimmt, die der Rationalismus nur einfach zu kopieren brauchte, die Gesamtanschauung der christlichen Religion, die er mit sich führt, ist vorbildlich für die nachfolgende Entwicklung geworden. Denn die entscheidende Wendung vom dogmatischen zum moralischen Christentum, die das ganze 18. Jahrhundert beherrscht, wird hier zuerst vollzogen.

Man beginnt freilich damit, dass man neben der Rechtfertigung die Heiligung als letzten Zweck des ganzen Christentums betont. Das ist der Standpunkt, den Spener für seine Person auch immer behauptet hat. Aber je mehr die Kirche unter der einseitigen Herrschaft der Genugthuungslehre in der orthodoxen Periode gestanden hatte, desto mehr mochte sie nun als eine bloße Versicherungsanstalt für Straferlass und für den Glaubenslohn des ewigen Lebens erscheinen. Das praktische Heilsinteresse, welches die Reformatoren leitete, als sie die Gewissheit der Rechtfertigung allein auf die Gnade Gottes in Christo stellen wollten, war verloren gegangen. Übrig geblieben war die Lehre der theologischen Schule, dass Christus an Stelle der ganzen Menschheit das göttliche Gesetz erfüllt und die Strafe für alle Übertretung erduldet habe, und dass Gott durch einen Akt absoluter Willkür beides den Menschen anrechne, nur unter der einzigen Bedingung, dass sie an die doppelte Genugthuung Christi glauben. Auf die Autorität der Kirche hin ist dieses Dogma geglaubt worden, mit der Autorität der Kirche musste es, da ihm jede innere Glaubwürdigkeit fehlt, hinfallen. Der Pietismus hat es denn auch, wenn nicht angegriffen, so doch ausser Aktivität gesetzt und die religiöse Heilsgewissheit in der my-

stischen Verbindung mit Christus und durch asketische Werke zu gewinnen gesucht. Der Zinsendorfsche Kultus der Wunden Jesu kann dagegen nicht angeführt werden. Er dient ganz anderen Interessen als die reformatorischen waren.

So einseitig wie die Orthodoxie das Christentum als Sühnmittel für die Schuld und als Garantie für ewige Seligkeit beurteilt, so einseitig wird es nun als Mittel zur Heiligung beurteilt. Die Nachfolge des weltverleugnenden Lebens Christi ist das ganze praktische Christentum. Auch hier schwellen Speners Desiderien, die sich auf sittliche Besserung des Christenstandes richten, zu der verwegenen Behauptung der perfektistischen Pietisten an, dass man aus der Kraft des inneren Christus die volle Gleichförmigkeit mit seinem vollkommenen Leben gewinnen könne. Inwiefern dabei etwa an ein Wiederaufleben des mönchischen Ideals gedacht werden könne, habe ich hier nicht zu fragen. Thatsache aber ist, dass die pietistischen Heiligen ihre Vollkommenheit in nichts anderem wie in asketischen Werken gesucht haben. Immerhin mag dabei der Gegensatz gegen die ausserordentlich verbreitete grobe Unsittlichkeit, welche seit dem 30jährigen Krieg in Deutschland beobachtet wird, mitgewirkt haben. Gewiss aber hat diese Auffassung und Praxis der Heiligung, die in einer Zeit der Erregung und bei excentrischen Personen leicht gedeihen mochte, den raschen Zerfall des Pietismus nicht zum wenigsten verschuldet. Denn die Askese kann niemals eine volkstümliche Form des praktischen Christentums werden. Sie findet nicht die Brücke in den bürgerlichen Beruf; ja sie steht im feindlichen Gegensatze zu jeder Form weltlicher Kultur. So erklärt sich der rasche Umschlag aus der Moral der asketischen Heiligkeit in die Moral der bürgerlichen Ehrbarkeit ebenso leicht wie der Umschlag aus der Dogmatik des inneren Christus in die Dogmatik der Vernunft. — Wie das unverstandene Dogma so vermag auch die weltfeindliche Askese sich nur als Mittel zur Disciplinirung der Masse geltend zu machen. Dazu aber ist die ungebrochene Autorität der Kirche erforderlich. Indem

der Pietismus diese untergrub, nahm er zugleich seinen asketischen Bestrebungen den Boden unter den Füßen weg.

Dabei soll ja nicht verkannt werden, dass der Rationalismus bei seiner optimistischen Moral der *justitia civilis* die pietistische Schätzung Christi verlieren musste und sich auf die Vorhaltung des Exempels und der Lehre Christi beschränken konnte. Indessen ist das alles Nebensache. Der moralischen Auffassung des Christentums ist die Bahn gebrochen. Zunächst in der verkehrten Form der asketischen Heiligkeit. Das sittliche Ideal des Christentums hat der asketische Pietismus sowenig entdeckt, wie die naturalistische Aufklärung. Und doch sollte einem Aufklärer in des Wortes edelster Bedeutung diese Entdeckung gelingen, womit eine sittliche Vertiefung unseres Volksgeistes angebahnt wurde, wie sie in der ganzen Geschichte der Kirche unerreicht dasteht ¹.

Alle die ausgeführten Gesichtspunkte lassen Pietismus und Aufklärung im engsten Bunde erscheinen. Die Tendenz auf ein volkstümliches, verständliches, praktisches Christentum führt beide zur Konstatierung des Gegensatzes von biblischem und kirchlichem Christentum, von Glaube und Dogma, von Frömmigkeit und Kirchlichkeit. Die Tendenz auf Union der Konfessionen führt beide zum Suchen eines Gemeinsam-Christlichen, das sich über die konfessionellen Differenzen erheben und diese ausgleichen soll. Die konsequente Verfolgung dieser Unionstendenz, die im Pietismus mit den chiliastischen und verwandten Schwärmereien sich verbündet, im Rationalismus mit der natürlichen Religion, führt beide über die Grenzen des geschichtlichen Christentums hinaus, zur Anerkennung einer ewigen, allgemeinen Menschheitsreligion. Beide betonen die moralische Wiedergeburt als höchsten Zweck des Christentums, beide reflektieren nicht auf Dogma und Sakrament als Mittel zur Erreichung dieses Zweckes, sondern auf die hier mystisch, dort moralisch gedachte Gemeinschaft mit Christus, seine Lehre und sein Lebensexempel. Beide stellen darüber die

1) Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, dass ich an Kant und seine Kritik der praktischen Vernunft denke.

religiöse Seite des Christentums zurück, der radikale Pietismus ist gegen die Rechtfertigung gleichgültig, der Rationalismus versteht sie bereits nicht mehr.

Diese durchschlagende Ideen-Gemeinschaft kann wie gesagt dadurch nicht verdunkelt werden, dass beide in ihrer formalen Vertretung so weit von einander abweichen, wie eben überschwenglich-mystische Naturen von nüchtern-praktischen immer abweichen werden. Die pietistische Formel, unter der das ganze Christentum befasst wird, lautet freilich: die christliche Religion bietet in der mystischen Verbindung mit dem lebendigen Christus die Mittel zur Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes und die unmittelbare Quelle der religiösen Seligkeit dar; die rationalistische: die christliche Religion bietet in der Lehre und in dem Leben ihres Stifters die Mittel zur moralischen Vervollkommnung des Menschen und die Bedingungen wahrer Glückseligkeit dar. Im Kern treffen beide zusammen. Mochten nun auch einzelne „mystisch“ angelegte Personen und Kreise immer auf dem Boden jener Formel stehen bleiben, eine volkstümliche Gewalt hat sie doch nur in jener Zeit der äussersten Spannung des Gegensatzes von Orthodoxie und Pietismus ausgeübt. Dann folgte naturgemäss mit der Zeit der Beruhigung und der Ernüchterung, der Umschlag in den Naturalismus, beziehungsweise Rationalismus.

Und es war eben doch nicht nur ein Umschlag in die Ermattung und Ernüchterung des religiösen Interesses. Es war ein Fortschritt wenn der Rationalismus der asketischen Heiligkeit, die niemals eine volkstümliche Methode der Sittlichkeit werden kann, die bürgerliche Rechtschaffenheit, wie sie sich im Berufsleben bethätigen soll, gegenüberstellte. Es war ein Fortschritt wenn er das Mysterium der seltsamen Verbindung mit Christus darauf ansah, wie es eigentlich zustande komme und auf die Vermittelung dieser Verbindung durch die Kenntnis der Lehre und die Anschauung des Lebensbeispiels Christi hinwies. Dass diese Formel in seiner Auffassung und Praxis ein so triviales, hausbackenes, aller religiösen Tiefe und Begeisterung bares Gesicht annahm, das lag am Ende doch weniger an „dem Christentum Christi“ wie an den Personen, die dem allgemeinen

Charakter jener Zeit nüchterner Verstandesaufklärung sich nicht zu entziehen vermochten, während die Orthodoxie und der Pietismus zuvor an der fehlerhaften Auffassung und Methode des Christentums, die sie vertraten, selbst gescheitert sind.

Indessen, wenn sich auch nach alledem eine auffallende Gemeinschaft der Interessen und der Principien zwischen Pietisten und Aufklärern ergibt, eine Gemeinschaft, die einen versuchen könnte die Differenzen zwischen beiden eben nur als Differenzen des Temperaments und der geschichtlichen Konjunktur zu erklären, so ist doch der Anteil des Pietismus an der Entstehung der Aufklärung damit nur wahrscheinlich gemacht. Der Schluss von der ideellen Verwandtschaft auf die historische liegt nahe genug, aber es kommt darauf an den geschichtlichen Nachweis an ganz bestimmten Beispielen zu führen.

Ein solches Beispiel, das für viele gelten darf, führe ich in dem Leben und in der Lehre eines der merkwürdigsten Männer aus der Epoche des Pietismus dem Leser vor Augen.

Johann Konrad Dippel verdient freilich um seiner selbst willen eine ganz andere Beachtung von Seiten der Historiker und Theologen, als ihm bisher zu Teil geworden ist. Seine Kritik der Orthodoxie, seine Begründung der „realistischen“ Erlösungslehre, seine reformatorischen Bestrebungen um Toleranz, um Union und um praktisches Christentum, sind ungleich bedeutsamer wie seine Leistungen als Arzt und Chemiker, die ihm seiner Zeit einen europäischen Ruf verschafft haben. Die unvollkommene Form, in welcher uns sein Leben und seine Lehre überliefert sind, dürfen uns von dieser Anerkennung nicht zurückhalten. Sie entspricht der rohen Beschaffenheit der polemischen Literatur der Zeit und dem agitatorischen Zweck, den der gefürchtete Bekämpfer der Orthodoxie mit allen seinen Schriften verfolgt hat. In diesen literarischen Lumpen steckt aber ein ganzer Mann, der für eine grosse Überzeugung seines Lebens das Martyrium auf sich genommen hat, ein genialer Kopf, der über die Schulen seiner Zeit hinweg schreitend die Gesetze

der Erfahrungswissenschaft entwickelt, der grimmige Hasser alles Scheinwesens in der Religion, der fanatische Herold des radikalen Pietismus und in seiner Weise — der erste Bahnbrecher der religiösen Aufklärung in Deutschland.

Lange bevor die Wolffische Philosophie oder gar die deistische Literatur des Auslandes einen nennenswerten Einfluss auf das kirchliche Leben in Deutschland ausgeübt haben, noch vor Ausgang des 17. Jahrhunderts, hat dieser Mann alle wesentlichen Ideen der deutschen Aufklärung folgerecht aus den pietistischen Postulaten entwickelt. Er selbst hat nie die Grenzen des mystischen Pietismus überschritten. Die Schriften welche unter seinem Namen in den 30er Jahren veröffentlicht wurden und durch eine Kombination pietistischer und Wolffischer Ideen diese Grenzen bewusst und grundsätzlich überschreiten, rühren nicht von ihm her¹.

Dippel selbst will nur Pietist sein, er ist es auch bis an sein Lebensende geblieben. Aber jener oben geschilderte Abklärungs- und Ernüchterungsprocess, durch welchen der Pietismus in den Naturalismus gewissermassen umschlägt, vollzieht sich bereits unter dem Eindruck der fortschreitenden Entartung des orthodoxen Pietismus an ihm. An Keinem kann man diesen Process so deutlich verfolgen wie an Dippel. Edelmann ist durch den Spinozismus zum Naturalismus hinübergeführt worden. Anderen Pietisten hat die Wolffische Philosophie diesen Übergang erleichtert. Noch anderen die deistische Literatur des Auslandes. Hier aber haben wir ein klassisches Beispiel der folgerechten Entwicklung des Naturalismus rein aus den Prämissen des Pietismus heraus vor uns. Nur die pietistische Form braucht man abzustreifen, und man hat den aufklärerischen Kern.

Mit demselben Eifer wie die Orthodoxen hat Dippel die Wolffianer bekämpft. Den Spinoza behandelte er schlim-

1) Über diese unter dem Titel „Christianus Democritus redivivus“ ein Jahr nach Dippels Tod erschienenen Schriften denke ich anderorts zu berichten. Schon der Herausgeber der Berleburger Gesamtausgabe von Dippels Schriften, Canz, bezeichnet sie als unächt.

mer wie Kortholt. Den Socinianismus stellt er auf eine Linie mit der doctrinären Orthodoxie. Die Thomasius, Bayle u. a. weiss er nur zu schätzen als Genossen im Kampf gegen die Orthodoxie; innerlich fühlt er sich von jenen wie von dieser abgestossen. Seine ganze Liebe gehört der mystischen Theologie, wie sie der heilige Bernhard, Poiret, Molinos u. A. in der katholischen, Arnd, Scriver, Brakel, Untereyk u. A. in den evangelischen Kirchen repräsentieren. Gottfried Arnold ist sein geistlicher Vater geworden. Das Jawort welches er, von diesem bekehrt, seinem Heiland in einer schwärmerischen Stunde gegeben, hat er zeitlebens gehalten. Kurz, Dippel ist Pietist, er lebt als Pietist, er atmet pietistische Luft, aber als Pietist ist er — und das ist das Interessante — Aufklärer in des Wortes verwegenster Bedeutung.

Das wäre nun an und für sich ein interessantes psychologisches und kulturgeschichtliches Phänomen. Aber der Mann ist mehr als ein vereinzelt dastehendes Beispiel der pietistischen Aufklärung. Bei seinem ausserordentlichen Einfluss hat er Unzähligen die Aufklärung zunächst in der mystischen Form des Pietismus vermittelt, so dass es aber doch nur anderer Temperamente und veränderter Zeiten bedurfte, um die pietistische Schale abzustreifen und den reinen Kern des religiösen Naturalismus oder Rationalismus zu Tage treten zu lassen.

Nach allen vorhandenen Zeugnissen ist der Einfluss des Mannes zu seinen Lebzeiten ein ganz ausserordentlicher gewesen. Als Arzt und Chemiker weltberühmt, wie ihm der Graf Kasimir von Wittgenstein bezeugt, hat er seine zahlreichen Verbindungen im Volk und an den Höfen mit fanatischer Zähigkeit zur Verfolgung seiner pietistischen Reformplane ausgenutzt. In Deutschland, Holland, Dänemark und Schweden hat er die nachdrücklichsten Spuren seiner Wirksamkeit hinterlassen. Der Graf Zinsendorf, der die Dippelschen Missionsgebiete nachmals bereist hat, fand zu seiner unliebsamen Überraschung, dass die Dippelianer allenthalben „Legion“ seien. Er selbst hat sich bemüht den einflussreichen Mann, als er schon in hohem Alter stand, für die herrnhutische Sache zu gewinnen. Es ist schwerlich

eine Ubertreibung, wenn sein ältester Biograph, Canz, erklärt, dass „in zwei Jahrhunderten Keiner der protestantischen Kirche so viel zu schaffen gemacht habe“ wie Dippel ¹.

Wenn nun der Graf Zinsendorf zugleich bezeugt, dass jene Legion von Dippelianern aus „lauter Unbekehrten“ bestanden habe, so spricht dieses Zeugnis dafür, dass die Wirksamkeit Dippels, der eine „neue Sekte“ nicht gründen wollte, wesentlich der erwachenden Aufklärung zu gut gekommen ist. Dasselbe bezeugt Stilling in seinem „Theobald“, ohne sich übrigens dadurch abhalten zu lassen, seine Sympathie mit dem ausserordentlichen Mann zu verraten.

Der ungewöhnlichen persönlichen Wirksamkeit Dippels entspricht die literarische. Dippel hat eine Unzahl von Schriften, die zum grossen Teil mehrere Auflagen erlebten, in den Druck gebracht. Und das ist um so erstaunlicher, als diese Schriften im Grunde alle dasselbe Thema in endloser Breite variieren und überdies nur unter der fortgehenden Verfolgung der orthodoxen Regierungen verbreitet werden konnten. Zwei Gesamtausgaben seiner Schriften, die erste von ihm selbst besorgt, bezeugen das literarische Ansehen des Mannes, der weder ein Klassiker der Idee noch des Stiles gewesen ist ².

Der literarische Einfluss Dippels reicht aber weit über die Grenzen seines Lebens hinaus. Dafür ist nicht nur Edelmann ein beredter Zeuge, oder Zinsendorf und Jung-Stilling; die gesamte theologische Literatur befasst sich mit dem Manne, der zu seinen Lebzeiten die bedeutendsten Theologen aller Richtungen und nicht minder die Wolffischen Philosophen gegen sich in die Schranken gerufen hat.

1) Vgl. die biographische Skizze im III. Bde. d. ges. Werke.

2) Die erste Gesamtausgabe ist zu Amsterdam im Jahre 1709 erschienen. Sie enthält nur die bis dahin veröffentlichten Schriften Dippels. Die vollständige Berleburger Gesamtausgabe von 1747 hat ein gewisser Canz besorgt und mit einer biographischen Skizze versehen. Beide führen den Titel: „Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und mit allen Kreaturen durch die Publikation der sämtlichen Schriften des Christianus Democritus.“ Das Pseudonym hat Dippel, wie er selbst sagt, gewählt, weil er als „Richter des Volks“ in der Öffentlichkeit auftreten wollte.

Bei dem eigentümlichen Janusgesicht, welches Dippel zeigt, ist es nicht zu verwundern, dass er sehr verschieden beurteilt worden ist. Weder Orthodoxe, noch Pietisten, noch Rationalisten konnten ihn zu den Ihrigen zählen. Seine Anhänger haben ihn vergöttert. Die zünftigen Theologen haben ihn verurteilt. Aber am Ausgang des 18. Jahrhunderts hat er einen Biographen gefunden, der ihn als religiösen Reformator Luther an die Seite stellt¹. Gegen diese allzu optimistische Auffassung des Mannes ist dann von anderer Seite berechtigter Widerspruch erhoben worden².

Die Darstellungen der Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts sind durchweg aus Valentin Löschers „Unschuldigen Nachrichten“ geschöpft und müssen mit grosser Vorsicht aufgenommen werden³.

Das unbefangenste Urteil gibt Schröckh in seiner „christlichen Kirchengeschichte seit der Reformation“ über ihn ab. Er schreibt im 8. Bande Seite 308 ff.: „Dippel besass unstreitig viele gelehrte Kenntnisse, tiefere Einsichten und selbst nicht wenig von einem philosophischen Geiste. Einiger Tadel des protestantischen Lehrbegriffs war ihm nicht ganz verunglückt; mehrere seiner Sätze sind auch von denen, die in der neuesten Zeit eine gleiche Verbesserung vorgeschlagen haben, wieder vorgetragen worden. Aber es fehlten ihm gewiss manche Haupteigenschaften eines Reformators zumal für die neueren Zeiten. . . . Die Zeiten, in welchen er auftrat, müssen eher günstig als hinderlich für seine Entwürfe genannt werden, indem der Reformationsgeist sich noch niemals so stark und mit so vielem Erfolge in der evangelischen Kirche geregt hatte. . . .

1) Ackermann, das Leben Joh. Conr. Dippels 1781.

2) H. W. Hoffmann, Lebensbeschreibung Dippels im Hessendarmstädtischen Staatskalender; separat erschienen 1782.— Man vergleiche auch Strieders Grundlegung zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte von 1783, in welcher ein vollständiges Verzeichnis der Dippelschen Schriften nicht weniger wie 35 Seiten ausfüllt.

3) Das gilt namentlich von der Darstellung in Walchs historisch-theologischer Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev. luth. Kirche, II Bd. S. 738 ff.

Unter solchen Umständen würde Dippel viel geleistet haben, wenn er teils seine Begriffe alle gehörig aufgeklärt, teils etwas von Speners sanftem Geiste an sich gehabt hätte. Mit Luther kann man ihn wohl nicht treffend vergleichen, und er irrte gewiss darin, dass er glaubte, man dürfe gegen den Anfang des 18. Jahrhunderts über eine Kirche, welche doch so viel Wahres und Gutes in sich fasste, ... in dem erbitterten und schmähenden Tone, der dem 16. so geläufig war, sprechen.“

In neuerer Zeit hat Goebel in seiner „Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche“ dem Pietisten Dippel warme Anerkennung nicht versagt.

Mit demselben Recht, mit dem Goebel ihn für den Pietismus reklamiert, hat Frank in seiner Geschichte der protestantischen Theologie (Bd. 2 u. 3) Dippel unter die deutschen Freigeister gestellt. Beiden Männern ist entgangen, wie die kulturgeschichtliche Bedeutung des gesamten radikalen Pietismus, als dessen Führer Dippel angesehen werden darf, eben darin liegt, dass er im Kampfe mit der Orthodoxie bereits alle die Gesichtspunkte gewinnt, welche für die spätere Aufklärung massgebend werden sollten¹.

In Raumers historischem Taschenbuch (5. Folge, Bd. 9) hat Wilhelm Buchner das Leben Dippels unter Benutzung der Akten des Wittgensteinschen und des Darmstädter Archivs beschrieben. Aber die Dunkelheiten, welche auf den Schicksalen, die der Mann in Berlin, Holland, Dänemark und Schweden erfahren hat, lagern, hat auch Buchner nicht aufzuhellen vermocht.

Noch weniger ist das der älteren Arbeit von Klose (in Niedners Zeitschrift für Kirchengeschichte 1851) gelungen. Die Darstellung der Dippelschen Theologie, welche Klose dort gibt, ist ebenso unvollständig, wie schief ausgefallen².

1) Ich darf nicht unerwähnt lassen, dass Bruno Bauer in seiner Schrift: Einfluss des englischen Quäkertums auf die deutsche Kultur (Berlin 1878) auf die eminente Bedeutung des Pietismus für die Entwicklung der modernen Kultur aufmerksam macht.

2) Die beiden letztgenannten Abhandlungen liegen der Darstellung Dippels in Hagenbachs Kirchengeschichte d. 18. u. 19. Jahrhunderts zu grunde.

Noch bleibt zu erwähnen, dass F. Chr. Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre (472 ff.) die Verdienste Dippels um die Fortbildung der Lehre von der Erlösung wieder in Erinnerung gebracht hat ¹.

Die neueste Schrift über Dippel rührt von einem schwedischen Theologen her, bezieht sich aber auch nur auf Dippels Wirksamkeit in Stockholm und deren Folgen ².

So zahlreich die Literatur über Dippels Leben und Lehre ist, so wenig hat sie mir meine Arbeit erleichtert. Der Rückgang auf die ersten Quellen war überall unerlässlich.

Über Dippels Leben habe ich in den acta Dippeliana der Archive zu Stockholm und Kopenhagen, welche ich im vorigen Herbst an Ort und Stelle einsehen konnte, neue und zuverlässige Aufschlüsse gefunden. Im übrigen ist für die Darstellung seines Lebens und seiner Lehre die Berleburger Gesamtausgabe seiner Werke von mir benutzt worden, der auch alle Citate in der nachfolgenden Darstellung entnommen sind. Da aber die Quellen keineswegs leicht zugänglich sind, habe ich es für angemessen erachtet, alle wichtigeren Belegstellen dem Texte selbst einzuverleiben.

1) Auch Gass (Geschichte der protest. Dogmatik II. 452 ff.) und Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung I. 356 ff.) haben wieder auf den Begründer der „realistischen Erlösungslehre“ aufmerksam gemacht.

2) Johan Conrad Dippels vistelse i Sverige samt Dippelismen i Stockholm 1727—1741 af Dr. Karl Henning. Upsala 1881.

Erstes Kapitel.

Aus der Orthodoxie in den Pietismus.

Unweit von Darmstadt, auf einer der ersten Höhen der reizenden Bergstrasse, liegt die Ruine Frankenstein. Wendet man den Blick von der Rheinebene, die sich im Westen zu den Füßen des Beschauers ausbreitet, hinweg und nach dem Odenwalde hinüber, so erkennt man deutlich am Ende des herrlichen Thales, welches sich nach Osten hinzieht, von Wäldern überragt, ein unscheinbares Gebäude, „den Dippelshof“. Es führt heute noch den Namen des Mannes, der am 10. August 1673 in dem Frankensteiner Forsthause das Licht der Welt erblickt hat.

Um den Drangsalen des Franzosenkriegs zu entgehen, hatte sich der Pfarrer Johann Philipp Dippel von Niederbeerbach auf das abgelegene Schloss geflüchtet, wo seine Frau von einem Knaben entbunden wurde, welcher in der heiligen Taufe die Namen Johann Conrad erhielt.

Über die Eltern des Kindes wissen wir wenig. Der Vater, den sein Amtsnachfolger im Niederbeerbacher Kirchenbuch als *vir integer vitae* bezeichnet, begegnet uns nur einmal noch als Fürbitter für seinen Sohn vor dem Darmstädter Konsistorium. Er scheint keine Freude an der Berühmtheit gefunden zu haben, die sein Sohn im Kampfe gegen das orthodoxe Kirchentum bald erlangen sollte. Schon im Jahre 1704 ist er in Niederramstadt, wohin er versetzt war, gestorben. Von der Mutter wissen wir nichts als dass sie einer Familie Mönchmeier entstammte.

Leider fliessen auch die Quellen, aus welchen wir uns über die jugendliche Entwicklung Johann Conrads unterrichten können, dürftig genug. Wir sind fast ganz auf die „nützliche Zugabe“ zu der Streitschrift: Wein und Oel in die Wunden des gestäupten Papsttums der Protestierenden

aus dem Jahre 1698 angewiesen, in welcher Dippel selbst über sein früheres Leben berichtet ¹.

Dieser Bericht ist aber um so glaubhafter als er nur eine Tendenz erkennen lässt, nämlich die, sein Leben vor seiner Bekehrung zum Pietismus in ein möglichst ungünstiges Licht zu rücken. Er will der Welt und ihrem Anhang Gelegenheit geben „durch Lästern und Verspotten seinen alten Adam, der ohnedem zum Galgen durch Christum verdammt, nichts als Schmach und Schande verdiene, zu kränken und zu richten; den Kindern Gottes aber, sich an seinem Exempel selbst besser zu erkennen und mit ihm die Gnade ihrer Heimsuchung deutlicher wahrzunehmen“.

Nach dieser Vorrede, die für den Pietisten charakteristisch ist, erfahren wir Folgendes.

Schon in den Trivialschulen wird Dippel wie eine Nachtule unter den Vögeln angesehen. Seine hervorragende Begabung macht ihn zu einem Wunder in den Augen kurzsichtiger Präceptoren. Es geht die Rede, dass er einen spiritus familiaris haben müsse. Kein Wunder, dass er selbst täglich eitler wird unter solcher Behandlung. Kaum 16 Jahre alt, verlässt er das Gymnasium in Darmstadt um „mit drei doctoribus schwanger“ die Universität Giessen zu beziehen. Dort gedachte er sowohl in die Geheimnisse der Natur wie der Gnade einzudringen und widmete sich zu dem Ende gleichzeitig theologischen und philosophischen, chemischen und medicinischen Studien. Man sieht, er muss sich selbst für ein Universalgenie gehalten haben. Indessen das Fachstudium, das er auf Wunsch seiner Eltern vorerst festhielt, war die Theologie, die ihm aber schon damals „ein Gewebe von absurden, fleischlichen und in heiliger Schrift ganz ungegründeten Meinungen“ zu sein schien ².

Dieses Urteil bezieht sich auf die scholastische Theologie, welche damals in Giessen noch die Herrschaft führte, obwohl die pietistischen Symbolstürmer bereits einen bedeu-

1) Werke I. S. 379—396.

2) W. III. S. 18 in dem Vorbericht zur Apologie der vera demonstratio von 1732.

tenden Anhang für ihre „Schrifttheologie“ gewonnen hatten. Man sollte erwarten, dass sich Dippel mit solcher Gesinnung sofort auf die Seite der Pietisten gestellt hätte. Das war aber nicht der Fall. Er trat als Disputator für die Orthodoxen auf. Seine Freunde, „die mehr theologische Klugheit hatten“, warnten ihn, weil sie voraus zu sehen glaubten, „dass die Orthodoxie vom Thron gestürzt und der Pietismus das brachium seculare auf seine Seite bekommen würde“. Ihn aber dünkte es schimpflich, wegen zeitlichen Interesses zu heucheln, und die ihm anerzogene Orthodoxie gerade jetzt, wo man ihren Fall voraussah, im Stiche zu lassen. Auch gehörte er nicht zu den Leuten, die sich nach der Zeit richten. Vielmehr war er hochmütig genug zu erwarten, alle Leute würden sich endlich nach ihm richten.

Ob ihn bei seinem Auftreten für die Orthodoxie religiöse Motive leiteten, ist schwer zu erraten. Mit ganzem Herzen konnte Dippel nach seiner inneren Verfassung auf keiner Seite stehen. Denn er gesteht selbst, „dass ihm Gott schon damals die Augen so weit geöffnet, dass er sah, wie weder die Orthodoxen noch die Pietisten rein wären“. Es scheint aber, dass er an der Bedrohung der Rechtfertigungslehre durch die Pietisten Anstoss genommen hat. Wenigstens drehen sich, nach seiner eigenen Aussage, alle seine antipietistischen Streitschriften um diese Frage.

Wie dem nun auch sei, er fuhr fort wider die Pietisten zu orthodoxieren, frequentierte ihnen zum Trotz alle liederlichen Gesellschaften, um zu zeigen, dass er echt lutherisch bleiben und sich durch ein eingezogenes Leben keiner Ketzerei verdächtig machen wolle. „Und ob ich schon deswegen unaufhörlich von Gott in meinem Gewissen gezüchtigt wurde, so wollte ich Alles, wann ich zu Haus allein, Gott wieder durch Beten und Singen abkaufen; welchen Gottesdienst ich dann so heimlich hielte, dass michs vielmehr erschreckte, wo mich einer beim Gebet ertappte, als wenn ich auf einer grossen Lasterthat ergriffen wär worden, — so sehr fürchtete ich auch nur den Namen und das Ansehen der Pietisten.“

Es ist leider nur zu gewiss, dass die Orthodoxie in

der Korrektheit des Bekenntnisses und der äusseren kirchlichen Sitte eine Kompensation für den Mangel persönlicher Frömmigkeit und praktischer Sittlichkeit gesucht hat. Dippel übertreibt nicht, wenn er behauptet, dass dem Pietismus vor allem seine strengeren Anforderungen an die religiös-sittliche Lebensführung als Ketzerei angerechnet wurden. Und ihm selbst mögen diese bei seiner Neigung zu ausgelassenem, zügellosen Leben besonders anstössig erschienen sein.

Mittlerweile beredeten ihn seine Gönner, dass er sich den Magistergrad erwerben möge. Er entschloss sich dazu, obwohl ihm dieser Name damals schon viel zu gering schien, weil er insgesamt als ein Deckel der Unwissenheit verkauft wurde. Da er sich aber einbildete ein solches Holz zu sein, aus dem einmal ein Professor könnte geschnitzt werden, so brachte er seinen Stolz dem akademischen Gebrauch zum Opfer. Dabei konnte er es indessen nicht unterlassen, dem „gelehrten Pöbel“ seine Geringschätzung zu bekunden. — Er schrieb nämlich eine Gradual-Dissertation de nihilo. Das Sprüchwort, dass nichts gesagt werde, was nicht schon gesagt sei, wollte er zu Schanden machen und über eine bisher nicht behandelte Frage disputieren. Die leere Dialektik, die damals auf den Universitäten blühte, konnte ja auch durch kein anderes Thema besser verhöhnt werden. Aber der versteckte Hohn wurde von den gelehrten Herren nicht gemerkt. Die ganz wertlose Abhandlung erregte zwar Befremden, weil sie keines der üblichen Themata behandelte, wurde aber angenommen. „So musste ichs nun anno 1693, als ich das neunzehnte Jahr meines Alters angetreten, geschehen lassen, dass die Herren professores mit mir einen Narren agirten und mich nebst anderen neun im Namen der heiligen Dreifaltigkeit, als wie bei der Tauf der Christ gemacht wird, zu einem Magister creirten, welcher Name mich beinahe zweihundert Gulden kostete. Tanti poenitere emendum erat a Laide academica.“

Die Erfüllung seines Wunsches sich in der gelehrten Welt einen Namen zu machen, schien vorerst aussichtslos. Mangel an den nötigen Mitteln zwangen den armen Magister eine Hauslehrerstelle im Odenwald anzunehmen. Da-

bei war er immer darauf bedacht, „wie er wider die Pietisten unter der Hand eine Offenbarung möchte schreiben, damit er wohl gefiedert wieder könnte auf die Universität ziehen und seinen Zweck erhalten.“

Aber die orthodoxe Methode die Pietisten aus den symbolischen Büchern zu widerlegen, gefiel ihm nicht. Die gesunde Vernunft zeigte ihm leicht, „dass die Pietisten eben sowohl Macht und Recht hätten, die Schriften des Herrn Dr. Spener zur Richtschnur zu machen, als unsere theologi symbolici die formulam concordiae.“ Die Urheber der Bekenntnisse waren am Ende Theologen wie alle anderen. Und dass gerade ihre Lehre das Glück hatte die kirchliche und staatliche Genehmigung zu finden, war noch kein Grund sie für die ausschliesslich richtige zu halten. Ihn verdross es in der Seele, dass seine orthodoxen Freunde nichts als die Satzungen der Väter, die er damals schon für unzulänglich hielt, gegen die Pietisten ins Feld führen konnten. Ja er war so weit gekommen, dass ihm alle Artikel der Konkordienformel Skrupel machten. Und doch wollte er die Pietisten „als Schwärmer und Irrgeister, die wider den Grund des Glaubens irrten, weil sie sich rühmten mit den rechtschaffenen Lutheranern im Grundartikel von der Rechtfertigung einig zu sein“, aus diesen ihren eigenen Zugeständnissen widerlegen. Eine übrigens ungedruckt gebliebene Schrift über das Thema: „Wie weit der seligmachende Glaube einen Irrtum in der Lehre zulasse“, ärntete reichen Beifall bei den Giessener Orthodoxen. Nicht zum wenigsten deshalb weil sie den Nachweis versuchte, dass der Pietismus mit seiner „papistischen Werkgerechtigkeit“ den Grundartikel der Reformation von der Rechtfertigung allein durch den Glauben in Frage stelle.

Dippel fand sich durch das Lob der damaligen Führer der Giessener theologischen Fakultät ermutigt, seine Stelle aufzugeben und nach Giessen zu reisen. Hier aber erregte er durch eine Dissertation über das Vermögen des menschlichen Verstandes, mit welcher er zunächst das Recht öffentliche Disputationen abzuhalten, erwerben wollte, so grossen Anstoss bei der Universität, dass sie den Druck derselben verbot. Der Hof aber, bei dem Dippel Freunde

gefunden hatte, hob das Verbot auf und verlangte, dass die Frage öffentlich verhandelt werde. Es fand eine Disputation statt, bei der Dippel seine skeptischen Ansichten über Natur und Grenzen der menschlichen Erkenntnis verteidigte. Sein Angriff galt der leeren scholastischen Metaphysik, die mit ihren Schlüssen und Verbaldefinitionen die geistige und natürliche Welt umspannen zu können meinte. An ihre Stelle müsse eine neue Wissenschaft treten, die weder Aristoteles noch Plato, sondern die Erfahrung selbst zu Rate zu ziehen habe, um statt der leeren Wort- und Namen-Erkentnis die wirkliche Erkenntnis der Dinge selbst zu suchen. — Wie alle dergleichen Wortgefechte, blieb auch dieses ohne Resultat. Aber man konnte Dippel nicht verzeihen, dass er die Mathematik als eine bloss formale Wissenschaft bezeichnete, und im übrigen nur eine durch physische oder geistige Erfahrung begrenzte Forschung anerkennen wollte¹. Die Erlaubnis öffentliche Disputationen zu halten wurde ihm, trotzdem der Hof sich für ihn zu interessieren schien, versagt.

Auch die orthodoxen Theologen konnten von einer Erkenntnistheorie nicht erbaut sein, welche der Herrschaft des Syllogismus, auf der ihr ganzes Lehrgebäude ruhte, mit einem Male ein Ende bereiten sollte.

Einen Augenblick dachte Dippel daran, nach Wittenberg zu gehen. Da sich aber der einflussreiche Professor Hannecken, an den ihn seine Freunde empfohlen hatten, dem Plane seiner Übersiedelung abgeneigt zeigte, wandte er sich nach Strassburg.

Dort sollte er noch schlimmere Erfahrungen mit den gelehrten Pedanten machen wie in Giessen. Zunächst versagte ihm die theologische Fakultät ihre Unterstützung zur Veröffentlichung seiner Streitschrift gegen die Pietisten. Spener hatte in Strassburg eine zahlreiche Partei für sich gewonnen. Und Dippel täuschte sich gewaltig, wenn er annahm, dass dort der rechte Boden für seinen Plan, die Pietisten nieder zu orthodoxieren, vorhanden sei.

1) Beide Dissertationen, die übrigens nur symptomatischen Wert haben, sind im 3. Bde. der ges. Werke abgedruckt.

Von den Theologen abgewiesen, wandte sich Dippel, der ja nicht minder auf Medicin und Naturwissenschaft, wie auf Theologie präpariert war, an die Philosophen.

Auch bei ihnen stiess er auf Widerspruch. Eine Abhandlung, in der er im Anschluss an einzelne Kirchenväter und die Neuplatoniker nachweisen wollte, dass die Seele eine feine ätherische Substanz ihrem Wesen nach sei, wurde als ketzerisch abgewiesen. Dippel bekam, wie er berichtet, aus Wut über diese zwiefache Abweisung beinahe das Fieber und verlegte sich nun darauf seinen Freunden, bei denen er als „hochstudierter Magister“ galt, Vorlesungen über Chiromantie und Astrologie zu halten. Das sollte ihm bald unbequem genug werden. Er kam in den Ruf eines Wahrsagers und hatte sich des Zudrangs der Leute zu erwehren, die von ihm die Kunst die Zukunft zu erraten lernen wollten.

Dabei fehlte es übrigens nicht an ernsterer Arbeit. Dippel studierte eifrig die Schriften des heiligen Augustinus und des Dr. Spener; er predigte auch des öfteren und zwar „so offenherzig“, dass er dem Verdacht, er sei zum Pietismus übergetreten, nur dadurch begegnen konnte, dass er als ein „galant-homme und ansehnlicher Stutzer“ weiterlebte. Kirchenhistorische Studien beschleunigen den sich anbahnenden Bruch mit der Orthodoxie. Er schöpft aus ihnen den Verdacht „dass viele teure Seelen und Werkzeuge Gottes sich öfters durch Orthodoxie, das ist durch die praeiudicia und eifrige Parteilichkeit für die Sekte und das hohe Kirchenamt oder den päbstentzenden Bischofsgeist von der Wahrheit und Gerechtigkeit ab in Fallstricke haben stürzen lassen.“ Die Zweifel an dem orthodoxen Lehrsystem steigern sich. Er kommt an den Rand des Atheismus. Dabei führt er ein verschwenderisches Leben und beteiligt sich an dem renommistischen Treiben der Studenten. Auf der Kanzel ist ihm nicht wohl. Der grosse Predigerkragen drückt ihn „wie der Mühlstein, der dem, der Aergernis gibt, am Halse hängen soll.“ Er sehnt sich schon lange fort von Strassburg, als ein Vorfall ihn veranlasste die Stadt plötzlich zu verlassen.

Einer seiner Landsleute war bei einer der gewöhnlichen

studentischen Raufereien in seiner Gegenwart auf den Tod verwundet worden. Die ganze Gesellschaft sollte verhaftet werden. Dippel hatte seine Gläubiger zu fürchten, mehr noch seine Gemeinde, die ihn als Prediger schätzen gelernt hatte. Der Gedanke, dass sein wüstes Treiben bei dem drohenden Gerichtsverfahren überall bekannt werden sollte, war ihm unerträglich. So entzog er sich durch eilige Flucht der Gefangennahme¹.

Jetzt wandte er sich nach Darmstadt in der Hoffnung durch Vermittelung des Landgrafen Ernst Ludwig eine Anstellung zu finden. Eine Schrift (*de relapsorum conversione*), die er schon früher einem Freunde zur Mitteilung an den Fürsten übersandt hatte, war entweder nicht überreicht worden oder absichtlich ohne Beachtung geblieben. Doch fand er in Darmstadt günstige Aufnahme. Es wurde ihm sogar gestattet, vor der landgräflichen Familie zu predigen. Er wählte als Text Phil. 3, 17 ff., und verschmähte es nicht sich den damals bei Hofe herrschenden pietistischen Neigungen zu accomodieren². Später hat er selbst bekannt, „dass er in der Haut ein Schalk und Feind des Kreuzes Christi dabei gewesen, der bei seiner Pietät vornehmlich den Nutzen dieses Lebens suchte, nämlich eine fette Station und eine favorable Heirat.“

Beides sollte ihm aber nicht zu Teil werden. Eine Brautwerbung war erfolglos.

Es ist die einzige, die Dippel in seinem Leben gewagt hat. Daran mag jener erste Misserfolg die Hauptschuld tragen. Bald sollten ihn auch die Gichtelschen Lehren

1) Für die Annahme, dass Dippel selbst den tödlichen Streich geführt, ist nicht der leiseste Grund vorhanden. Gegen Herzogs Realencyklopädie 2. A. Art. Dippel.

2) Wie alle antipietistischen Schriften Dippels ist auch die oben erwähnte verloren gegangen. Dagegen findet man die Predigt im 1. Bde. d. ges. Werke. Ebendasselbst ist auch eine im Jahre 1697 in Giessen gehaltene Predigt über „den einigen Weg zum Heyl in der Nachfolge Christi“ abgedruckt. Sie lässt bereits die Grundansicht Dippels durchblicken, dass nicht der blosse Glaube an Christi Verdienst, sondern vor allem die thätige Nachfolge Christi das Heil vermittle.

über die Heiligkeit des ehelosen Standes ergreifen. Wie es ihn damals in dem Kummer über sein ausgelassenes Leben tröstete, dass er sich von geschlechtlichen Ausschweifungen fern gehalten hatte, so hat er noch gegen sein Lebensende mit besonderer Genugthuung sich gerühmt, dass er den apostolischen Rat, das eheliche Leben zu meiden, allezeit treu befolgt habe.

In Giessen, wohin Dippel sich gewandt hatte, zeigte man sich nach wie vor seiner Anstellung abgeneigt. Die Pietisten, die mittlerweile massgebenden Einfluss gewonnen hatten, trauten dem früheren Gegner nicht. Die Orthodoxen aber sahen ihn bereits als einen Abtrünnigen an. Von aussen überall Ungunst und Misserfolg, von innen gesteigerte Versuchungen seiner eitlen und leidenschaftlichen Natur — Dippel befand sich in einer verzweifelten Lage. Obwohl ihm Gott bereits „eröffnete Augen des Verständnisses in dem Geheimniss des Mittleramts Jesu Christi und in dem Werk der Ökonomie der Seligkeit geschenkt“, war er doch innerlich dem Pietismus, den er jetzt als Mittel zeitlichen Interesses benutzte, noch fremd.

Doch die Stunde seiner Bekehrung sollte bald schlagen. In der orthodoxen Wüstheit und der pietistischen Heuchelei wollte Gott sein erwähltes Rüstzeug nicht stecken lassen. Und es war hohe Zeit, dass der echte Pietismus bei ihm zum Durchbruch kam. Denn „es würde in dieser Heuchelei endlich das Letzte mit mir ärger worden sein als das erste unordentliche wüste Leben gewesen, wo mir mein treuer Heiland nicht auf dem Fusse nachgegangen und unaufhörlich an der Thür meines tückischen Herzen angeklopft, auch mir endlich von aussen einen treuen Führer zugeschickt hätte, der meine wankende Seele durch die Kraft, so in ihm mächtig war aus vielen Stricken errettet und auf den richtigen Pfad gebracht. Dieses war der weiland Herr Professor Arnold, welcher durch sonderbare Führung Gottes, nebst noch zwei anderen Gefährten, die es mit ihrem Erlöser treulich meinten, damals aus Sachsen nach Giessen kam, und in der ersten Stunde unserer Zusammenkunft alsobald seine aufrichtige Liebe und Treue in Jesu Christo mir zu erkennen gab; so trugen auch die übrigen

beiden lieben Freunde alsobald eine innigliche Neigung zu mir; und ich selbst wurde zu genauerer Verbindung gezogen von Dem, der Alles in Eins fassen will. Doch stund der Heuchler in mir von Anfang, wenn ich mit diesen Brüdern in Jesu Christo umging in Furcht und Zittern, und wollte doch nicht aus dem Hinterhalte heraus und Gott allein die Ehre geben, bis ich endlich nach manchem harten Kampfe dem Freund meiner Seele das Jawort gab, ihm allein zu sein und keinem Menschen um zeitlichen Nutzens willen zu Gefallen zu leben.“

Das ist Dippels Bekehrungsgeschichte in seinen eigenen Worten. An ihrer Aufrichtigkeit zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Vielmehr wird man ihm die Anerkennung nicht versagen dürfen, dass er bis an sein Lebensende jenes Jawort, mit dem er sich dem pietistischen Jesuskultus und der asketischen Weltverläugnung verpflichtete, gehalten hat.

Wahrscheinlich war der eine der beiden Freunde, die mit Gottfried Arnold nach Giessen gekommen waren, der bekannte Pietist Hochmann, für welchen Dippel im Jahre 1711 gegen die Weseler Geistlichkeit aufgetreten ist¹.

In Gottfried Arnold hat Dippel jederzeit seinen geistlichen Vater geehrt; und mit Hochmann hat er nicht nur am Niederrhein, sondern auch am Hofe der Grafen Reuss-Köstritz zusammengewirkt.

Dagegen äussert er sich über Spener schon damals in einer Weise, dass man erkennen kann, wie er von vornherein nicht geneigt war, „die Hallensische Mittelstrasse einzuschlagen und Pietismus und Orthodoxie nebeneinander zu betreiben“. Seit dem Ausbruch des Frankfurter Separatismus hatte sich Spener von der pietistischen Bewegung, die ihm über den Kopf zu wachsen drohte, mehr und mehr zurückgezogen. Dippel macht ihm schon damals den Vorwurf, er habe aus Furcht vor den Orthodoxen sein Werk aufgegeben. Dieser Vorwurf ist nun zwar nicht ganz begründet. Er versteht sich aber im Munde eines Mannes wohl, der den radikalen Bruch mit dem orthodoxen System als notwen-

1) So vermutet schon Goebel, *Gesch. d. christl. Lebens in der rhein. westph. Kirche*. Bd. 3. S. 173.

dige Voraussetzung einer wirklichen Besserung der kirchlichen Zustände alsbald verlangt hat. Dabei wusste sich Dippel im Widerspruch mit Spener, aber im Einklang mit Arnold und Hochmann. Denn alle drei Männer sind insoweit immer in Übereinstimmung geblieben, als sie das „wesentliche“ Christentum: die mystische Vereinigung mit Christus und die asketische Weltverläugnung von jeder kirchlichen Vermittelung für unabhängig erklärt haben. Man kann sich daher nicht wundern, dass die angestrebte Reform der Kirche durch „das wesentliche Christentum“ alsbald in Kritik und in Verwerfung der Kirche bei ihnen umgeschlagen ist¹.

Keiner von ihnen aber hat die Orthodoxie so leidenschaftlich bekämpft und so radikal verurteilt wie Dippel. Man möchte wohl mit ihm sagen, dass er in dem Kampf gegen das orthodoxe Kirchentum seine providentielle Lebensaufgabe finden sollte.

Allerdings hat er den Kampf gegen die Orthodoxie schon bevor er von Arnold und Hochmann zum Pietismus „durchbekehrt“ war, mit einer im Jahr 1697 veröffentlichten Streitschrift eröffnet².

Aber aus seiner kurz darauf erfolgten Bekehrung nimmt er die Motive um ihn im grossen Stile fortzuführen. Die Schwierigkeiten, welche der Veröffentlichung seiner Schriften sich in den Weg stellen, die Verfolgungen, welche er sich alsbald zuzieht, reizen ihn zu den äussersten Anstrengungen. Schlag auf Schlag lässt er seine pietistischen Pamphlete auf den Rücken der Orthodoxie fallen. Im Jahre 1698 erschienen „das gestäupte Papsttum an den blinden Verfechtern der dörfftigen Menschensatzungen in

1) Arnold hat sich allerdings unter dem Druck mannigfacher Verhältnisse am Abend seines Lebens mit „Babel“ versöhnt. Aber ich vermag auch aus der Darstellung von Dibelius (G. Arnold 1873) den Eindruck von der Aufrichtigkeit dieser Versöhnung nicht zu gewinnen.

2) *orcodoxia* (nicht wie gewöhnlich geschrieben wird *orthodoxia*) *orthodoxorum* oder die verkehrte Wahrheit und wahrhafte Lügen der unbesonnenen und eifrigen Lutheraner. W. I.

protestierender Kirch“, und „Wein und Oel in die Wunden des gestäubten Papsttums“.

Es ist zu beachten, dass Dippel die erstere Schrift veröffentlichte, obwohl er wusste, dass er für eine Giessener Professur im Vorschlag war.

1699 folgten vier, 1700 sogar 10 Streitschriften, die alle dasselbe Thema in endlosen Wiederholungen und mit steigender Leidenschaftlichkeit diskutierten. Diese Schriften sind uns nicht alle erhalten. Sie haben das auch kaum verdient. Aber sie haben damals einen Sturm in Deutschland erregt, ähnlich dem, welchen Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie im orthodoxen Lager in denselben Jahren hervorrief.

Bevor ich den Angriff Dippels auf die Orthodoxie eingehender schildere, berichte ich über die Folgen, welche sein Vorgehen zunächst für ihn hatte. Man wird daraus ersehen, wie es nicht etwa die Leidenschaft gekränkten Ehrgeizes, sondern die Leidenschaft des fanatischen Pietismus gewesen ist, die ihn beseelte.

Die erwähnten Schriften, die wegen der Derbheit und Rücksichtslosigkeit ihres Tons auch bei dem gemeinen Mann Eingang fanden, erregten alsbald so grosses Aufsehen, dass der Landgraf Ernst Ludwig, der von verschiedenen Regierungen für Dippels Vorgehen verantwortlich gemacht wurde, den pietistischen Stürmer mit Landesverweisung bedrohen liess, falls er nicht widerrufen wolle. Dippels Schriften wurden konfisciert, und der Landgraf befahl, „in einem wahrhaftigen und gründlichen Bericht“ seine Regierung von dem Verdacht der Parteinahme für Dippel zu reinigen.

Aber Dippel fand einen gewiss unerwarteten Fürsprecher in dem pietistisch gesinnten Oberhofprediger Bielefeld, der mit Nachdruck geltend machte, dass seine Schriften (es handelte sich zunächst um das „gestäubte Papsttum“) neben vielen schädlichen Irrlehren auch „viele unleugbare Wahrheiten“ enthielten. Wahrscheinlich würde Dippel unangefochten geblieben sein, wenn er nicht die „Wein und Oel etc.“ betitelte Schrift mitten in den Verhandlungen publiciert hätte. Nun kam es zu einem förmlichen Verhör

vor dem Darmstädter Konsistorium, zur Verhängung von Geldstrafen und dem Verbot Weiteres zu veröffentlichen.

Interessant sind die Mitteilungen, welche Buchner aus den Archiven zu Darmstadt über die Haltung des Verfolgten gibt. Dippel zeigt sich da ganz von dem demütigen Hochmut beseelt, in dem die Pietisten als die Auserwählten Gottes die Verfolgungen dieser Welt zu tragen pflegen. Aber diese Mitteilungen bestätigen auch die früher geäußerte Meinung, dass diese Pietisten es gewesen sind, welche der Freiheit des Gewissens in Deutschland die Bahn gebrochen haben.

So schreibt Dippel an den Landgrafen: „Ihre hochfürstliche Durchlaucht, welche der Herr in der Zucht seiner Gnade soweit gebracht, dass Sie die Liebe zur Wahrheit angenommen haben, werden es hoffentlich nicht ungnädig empfinden, wenn ich, der ich sonst in Allem unterthänigst zu gehorchen willig, bei dergleichen Befehl, die in den Circ des Gewissens laufen, allwo sich Christus allein das Regiment vorbehalten, fürnehmlich suche in der Gnade und in dem Frieden Gottes zu stehen, und allen Versuchungen derjenigen, die mich von Neuem in das aegyptische Satzungsjoch (der Orthodoxie nämlich) und in die schnöden Lüste dieses vergänglichen Lebens zu ziehen trachten, den Beruf, den mir Gott beigelegt und die Freiheit, damit mich Christus ihm zum Knecht gemacht, entgegensetze“.

L6
Noch bestimmter lautet eine Erklärung, die Dippel am 20. März 1799 an das Konsistorium richtete. Dort erklärt er: „ich bin versichert, dass ich keinen evangelischen Christen, wol aber Maulchristen, sektirerischen Juden und fleischlich gesinnten Heiden den gekreuzigten Christum zum Aergernis verkündet, welches Aergernis mit der Wahrheit unvertrennt vereinigt ist. Und sollte ich deswegen noch mehr leiden müssen, so sollen doch in allen Anschlägen die Feinde der Wahrheit gewahr werden, dass ich weder durch Furcht, noch durch Lust aus der Freiheit und Freimütigkeit, die ich in Christo Jesu habe, werde können gebracht werden“.

Wirklich wurde die Untersuchung gegen ihn eingestellt, obwohl man voraussehen musste, dass er von seinem

„Beruf“ das orthodoxe Kirchentum zu bekämpfen, nicht lassen werde ¹.

Wie er diesen Beruf ausgeübt hat, wird man aus dem Nachfolgenden ersehen. Es muss aber hervorgehoben werden, dass die folgende radikale Verurteilung der Orthodoxie in eine Zeit fällt, in welcher Dippel noch an die pietistische Reform der Kirche geglaubt hat.

Nicht der radikale Pietist Dippel, der im Interesse der Religion Christi das Kirchentum in jeder Form gegen Ende seines Lebens verworfen hat, sondern der Anhänger der pietistischen Reformbestrebungen hat ein Verdikt über die Orthodoxie gefällt, wie Keiner der späteren Aufklärer es schroffer fällen konnte und gefällt hat.

Zweites Kapitel.

Der Angriff auf die Orthodoxie.

Als Dippel im Jahre 1697, „getrieben von dem unerträglichen Feuer der Wahrheit in seinem Gewissen“ für den Pietismus in die Schranken trat, stand die Orthodoxie noch im Vollbesitz politischer Macht. Und sie wusste von ihr Gebrauch zu machen. Nicht genug dass die orthodoxen Streittheologen eine Irrlehre nach der andern aus den Schriften Speners und seiner Anhänger herauszogen und an den Pranger stellten; mit Ketten und Kerker, mit Vermögenskonfiskation und Verbannung traten die orthodoxen Staatsbehörden den pietistischen Stürmern entgegen, die sich erkühnten das orthodoxe Kirchentum nach seinen moralischen Früchten zu befragen.

Wir haben gesehen wie gleich die ersten Streitschriften Dippel in immerhin fatale Verwickelungen führten. Aber

1) Ausführlich berichtet hierüber Buchner in Raumers histor. Taschenbuch 3. Folge. Bd. 9. S. 242 ff.

ungleich schlimmere Erfahrungen sollten ihm nicht erspart bleiben. Zweimal in den Kerker geworfen, fünfmal des Landes verwiesen, hat er erst im Alter unter dem Scepter des edlen Grafen Kasimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg Schutz vor den orthodoxen Verfolgern gefunden. Daraus mag sich zum Teil die abstossende Leidenschaftlichkeit seiner Polemik erklären und entschuldigen. Zum besseren Teil erklärt sie sich aus dem schwärmerischen Glauben an ein Kirchenideal, welches einmal in der Geschichte, zur Zeit der Apostel, verwirklicht, nunmehr aus den Banden des Klerikalismus befreit und in seiner ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt werden sollte.

Die frommen Wünsche, welche der „milde aber etwas furchtsame“ Dr. Spener geäußert hatte, waren an der Schwelle des Heiligtums von den Orthodoxen zurückgewiesen worden. Sie steigern sich jetzt im Munde Dippels zu den bittersten Anklagen oder schlagen in die schneidigste Kritik um. Sein Angriff richtet sich nicht auf dieses oder jenes Dogma, auf diesen oder jenen Gebrauch in der Kirche. Er richtet sich auf das orthodoxe System als solches. Um Religion und Christentum handelt es sich nicht mehr in den orthodoxen Kirchen, sondern lediglich um klerikalische und politische Interessen. Nicht die Versöhnung, sondern den Streit, nicht die sittliche Wiedergeburt, sondern die Demoralisation, nicht den Glauben, sondern den Atheismus haben sie unter das Volk gebracht.

Dogmen, die Niemand verstehen kann, rituelle Übungen, deren praktischen Wert Niemand einsieht, das sind die Netze, in welchen die Klerisei mit Zustimmung der hohen Obrigkeit das arme Volk fängt, um es unter dem vermessenen Versprechen der ewigen Seligkeit ihrem Willen für diese Welt gefügig zu machen.

Aber der Erfolg dieses Systems ist nicht ausgeblieben. Mit den kirchlichen Übungen beschwichtigen Hoch und Niedrig ihr Gewissen, um allen schlimmen Leidenschaften im Leben die Zügel schiessen zu lassen. Dem Dogma macht man seine Reverenz in der Oeffentlichkeit, um sich privatim am Atheismus zu ergötzen.

„So stinkend ist nun der Name Christi geworden

durch unsere schöne Ordnung, dass schier alle Orten mit Atheisten angefüllt sind, die wenn sie unser Reich Christi betrachten, glauben müssen, die Religion sei zu allen Zeiten ein loser Betrug der Priester und Regenten gewesen, um dadurch das dumme Volk nach ihrem Gutdünken zu beherrschen“¹.

„Christentum gegen Kirchentum, Orthopraxis gegen Orthodoxie“, das sind die Schlagworte, in welchen Dippel die eigentliche Tendenz des pietistischen Kirchensturms kurz und unzweideutig zum Ausdruck bringt. Seine Kritik der Orthodoxie ist denn auch keine doktrinaire, sondern eine rein moralische. Sie richtet sich nicht auf die rationelle Korrektur des Dogmas oder des Sakraments, wie diejenige der Socinianer. Nicht der Widersinn des Dogmas ficht Dippel an, nicht das Mysterium des kirchlichen Sakraments stösst ihn ab, lediglich die schlimmen Wirkungen, welche die mechanische Laiendressur in den Kirchen nach sich gezogen hatte, rufen ihn gegen die Orthodoxen in die Schranken².

Seine Kritik ist nicht ohne Originalität. Sie enthält Ausführungen von bleibendem Wert. Und sie hat, trotz der mit unterlaufenden Trivialitäten, eine grosse historische Bedeutung, weil sie uns in der drastischsten Weise den Kampf zwischen Pietismus und Orthodoxie in seinen heissesten Momenten vergegenwärtigt.

Da ist es denn zunächst bezeichnend, dass der pietistische Reformer seinen Standort hoch über den konfessionellen Unterschieden nimmt. Dippel vermag keinen wesentlichen Unterschied anzuerkennen zwischen den drei christlichen Kirchen, für welche der westphälische Friede das Signal zur Wiederaufnahme eines Federkriegs gegeben hatte, in dem alle Teile nur durch die Politik der deutschen Staaten und durch den wachsenden Unwillen des zur religiösen Mündigkeit heranreifenden Volkes davon abgehalten wurden, statt mit Tinte mit Blut zu schreiben.

1) W. I, 121. II, 409.

2) In Tholucks Vorgeschichte des Rationalismus (Hamb. 1852. 53) findet man reichliche Belege für das historische Recht dieser „moralischen Kritik“ der Orthodoxie.

Er teilt das Urteil der radikalen Pietisten über die Reformation. Sie hat nichts gebessert, vieles verschlechtert. Ihr einziger Erfolg ist der, dass „Babel durch sie in drei Sekten geteilet worden ist“. „Was hilft uns Armen die Reformation?“ ruft er aus, „wo wir nach wie vor mit Beutel und Gewissen der Clerisei verbannt sind?“ Und was hat diese Klerisei in allen Konfessionen für ein anderes Interesse, als das Volk durch ihre Dogmen und Gebräuche einer äusserlichen Zucht zu unterwerfen? Will man aber eine Kirche überhaupt nur „um der äusserlichen Zucht willen, dann wäre es besser unter einem superintendens generalissimus, wie unter dem vielköpfigen Ministerium der Protestierenden zu stehen“¹.

Das ganze „protestierende Christenthum“ erscheint Dippel nur als eine veränderte Form des alten Ablasskrames. Nichts will man auch hier wie Beschwichtigung der beunruhigten Gewissen und Garantien für die zeitliche und ewige Glückseligkeit. Ist bei den Römischen der Papst der Ablassspender, so bei den Protestierenden Christus. Sind dort Pönitenzen und Beichte die Mittel zur Erlangung des Ablasses, so hier der Glaube an Christi Genugthuung und die „sakramentierliche Versiegelung“ dieses Glaubens. Fordern die Katholiken als Bedingung der Seligkeit vorwiegend rituelle, so die Protestanten doktrinäre Leistungen. Die Tendenz aber ist die gleiche: auf möglichst bequeme Weise sich des Ablasses der Sündenstrafen und der ewigen Seligkeit zu versichern. Und in dieser Hinsicht hat die Methode der Protestanten sogar den Vorzug. Denn der Glaube, dass Christus für uns alle Strafe erduldet und alle Gerechtigkeit erfüllt habe, ist der Freibrief aller sittlichen Faulheit. „Bei der Reformation Lutheri und Calvini sollte dem Papste der Ablasskram aus seinen und seiner Untergebenen Händen gerissen werden, was auch insoweit

1) Lessing ist also nicht der Erste, der gesagt hat, dass er lieber unter dem einen Papste, wie unter den vielen protestantischen Pöpstchen stehen möchte, wenn die Kirche nicht mehr als eine Anstalt zur theoretischen und praktischen Disciplinierung des Volkes sein solle.

geglückt, aber man hat unterdessen zum besseren Grund vor das Reich der Sünden Christus selbst zu einem solchen Indulgentz-Krämer gemacht, der auf's Künftige hin Sünden vergiebt und nun protestierende Päpste aussendet, die in seinem Namen lösen müssen oder denen die Sünden vergeben, die der Teufel noch gebunden und in allen Lüsten des Fleisches gefangen hält“.

Wie alle Pietisten hegt Dippel eine hohe Achtung vor der katholischen Mystik und vor dem asketischen Mönchtum. Beide Erscheinungen sprechen ihm dafür, dass die innerliche Vereinigung mit Christus und die echte Weltverleugnung in der katholischen Kirche ihre wahre Heimat haben. Die mystische Verbindung mit Christus gilt ihm aber als der Quellpunkt, die asketische Heiligung als das untrügliche Kennzeichen des persönlichen Christenstandes. Dagegen hat der Protestantismus nichts aufzuweisen als die trockene Satisfaktions- und Rechtfertigungslehre. Der Erfolg dieser Lehre konnte nur ein demoralisierender sein, zumal die orthodoxen Theologen sie regelmäßig mit der Warnung zu begleiten pflegen, dass man ja nicht durch eigenes sittliches Streben Christi Verdienst zu schmälern suche! Da ist es kein Wunder, dass schon Luther klagt, die Leute seien unter dieser Lehre schlimmer geworden wie unter dem Papsttum!

Das „Lebenschristenthum“ haben die Reformatoren nicht entdeckt. Ein „neujüdisches Gesetzeschristenthum“ haben sie neben dem päpstlichen etabliert, um ihrerseits darin „die Päpste“ spielen zu können¹.

Diese Beurteilung der Reformation ist ja nun so oberflächlich wie möglich. Aber sie ist charakteristisch für den pietistischen Radikalismus. Und wie völlig mussten damals die ursprünglichen Motive der Rechtfertigungslehre verloren gegangen sein, wenn die orthodoxen Gegner die pietistischen Bestrebungen um praktisches Christentum als päpstliche Werkgerechtigkeit brandmarken und den Beweis

1) Man vergleiche besonders die „wahrhafte Historie von Joanne Calvino“ und „von Dr. Martin Luthero“ im II. Band der ges. Werke, 511 ff.

führen mochten, dass die sittlichen Vorschriften des N. T. nicht für die Christen, sondern für Adam im Stande der Vollkommenheit gegeben seien!

Das Wesen der Orthodoxie ist überall das gleiche. Der letzte Zweck des Christentums: die sittliche Wiedergeburt, die Heiligung des Lebens durch die persönliche Hingabe an Gott und Christus wird hintenan gestellt. Man will eben im Weltleben nicht durch Religion gestört sein. Weil man sich aber andererseits Gott verpflichtet weiss, vielleicht auch an eine ewige Seligkeit glaubt, die man nach reichlichem Genuss dieses irdischen Lebens noch obendrein haben möchte, so findet man sich mit Gott ab durch Kompensationen. Man bietet ihm Lehrsatzungen, man bietet ihm rituelle, man bietet ihm asketische Leistungen, man bietet ihm alles, nur nicht sich selbst und sein Leben in der Welt. Die Religion wird in der Kirche zu einer Versicherungsanstalt gegen die Strafen des göttlichen Zornes und für die Gewinnung der ewigen Glückseligkeit gemacht. Durch Bekenntnis und Werke kauft man sich in sie ein, und kauft sich zugleich für das weltliche Leben von aller sittlichen Verantwortung frei. Dieses System der Abfindung mit Gott ist die Erfindung der Priester, die in allen Konfessionen mit Erfolg bemüht sind, das Volk für den Kirchendienst zu gewinnen, indem sie es von dem moralischen Gottesdienst absolvieren. Da ist kein Unterschied: mögen sich die Einen unter Christi Purpurmantel verstecken, die Andern ihre fatalistische Prädestination, die Dritten ihre selbsterwählten Satisfaktionen zum Vorwand ihrer sittlichen Trägheit nehmen. Sie alle sind „gefangen in der Verführung ihrer fleischlichen Vernunft“, sperren den armen Leuten mit ihren Systemen und Ceremonien den Weg zum wahren Heil, machen die Religion zum Gespött der Klugen und zum politischen Zuchtmittel für die Mächtigen¹.

Die Orthodoxie kann deshalb nicht besser beurteilt werden wie die böse Welt. Ja sie ist schlimmer wie diese. Denn während die böse Welt gleichgültig an der Religion

1) W. I. 138 ff., 180 ff., 552 ff., 913 ff., 1149 ff. Man lese hierüber auch die Schrift „Ein Hirt und eine Heerde“ nach W. I. 1037 ff.

vorübergeht, stellt sie die Orthodoxie direkt in den Dienst der Sünde. Gott und Mensch betrügt sie, wo sie statt des Opfers des Herzens, im Namen Gottes die Unterwerfung unter ihre Lehrsatzungen und Ceremonien fordert. Und die Menschen verwirrt und verfeindet sie obendrein, wo jede Orthodoxie ihr besonderes Kirchensystem für das allein seligmachende ausschreit. Dippel unterscheidet daher zwei Arten der teuflischen Heiligkeit: die weltliche, welche unter dem gleissnerischen Schein äusserer Ehrbarkeit ihre verworfene Gesinnung verbirgt und die kirchliche, welche sich von der Heiligung des Herzens entbindet, indem sie mit äusserlicher Rechtgläubigkeit und Werkgerechtigkeit die Menschen, und wenn möglich Gott selbst zu betrügen sucht.

Aber Dippel will die Orthodoxie nicht nur brandmarken, er will sie erklären. Wie entsteht überhaupt Orthodoxie? Die Antwort auf diese Frage entbehrt nicht einer gewissen Originalität. Der Mensch scheint seinen unendlichen Seelenhunger nur in Gott oder in der Welt stillen zu können. In Wirklichkeit giebt es eine dritte Art der Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, die Gott und Welt mischt. Man bietet dem Seelenhunger des Menschen die äusserlichen Dienste gegen Gott dar, statt Gottes selbst. Das ist so schlimm wie wenn man ihm die Welt darböte. Weil nämlich die Welt den unendlichen Seelenhunger des Menschen nicht stillen kann, so weckt sie in dem Unbefriedigten alle bösen Leidenschaften des Hasses, des Neides und jede Sünde. Und wo man statt Gottes die Kirche mit ihren Lehren und Gebräuchen dem Seelenhunger der Menschen darbietet, wird man die gleiche Erfahrung machen. Statt Befriedigung erheben sich Hass und Verfolgungssucht um Meinungen und Gebräuche. Und um so furchtbarer treten jene Leidenschaften hier auf, als es sich um den Schein des Göttlichen handelt. So ist die orthodoxe Scheinreligion schlimmer wie die Weltliebe und Kain der Vater und das Haupt aller Theologen ¹.

1) Vgl. W. II. 30 ff., 180 ff.; überhaupt den Eingang zu der Schrift fatum fatuum etc.

Zu dieser radikalen Verurteilung der Orthodoxie glaubt sich Dippel berechtigt durch die gesamte Geschichte des Christentums, die er jetzt ganz mit den Augen Gottfried Arnolds anzusehen geneigt war. Welchen ungeheuren Eindruck die Kirchen- und Ketzerhistorie auf sein feuriges Naturell gemacht hatte, kann man hier deutlich erkennen. Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte der Verfälschung und Entstellung der christlichen Religion durch den herrschsüchtigen Klerikalismus und die recht-haberische gewaltthätige Orthodoxie. Und zwar vom Ausgange des ersten Jahrhunderts ab bis zu diesen Tagen, in welchen der Pietismus auftritt, um die Religion Christi aus den Krallen der Orthodoxie loszureissen.

Statt Christus nachzufolgen in der Verleugnung der Welt und somit „in der That zu erfahren, wie er über Welt, Sünde, Tod, Teufel und Hölle in ihnen ein Herr und Gott sei“, haben schon die Väter es bequemer für den alten Adam gefunden, Meinungsbilder von ihm aufzustellen, durch deren Verehrung man den wahren Zweck der Religion verhüllte und umging. Statt „den Fall reellement zu redressieren“ durch Christi Geist und Lebensgesetz, war man vielmehr darauf bedacht, nur den etwaigen schlimmen Folgen der Sünde, der Strafe und dem Zorn Gottes auszuweichen, ohne sie selbst in ihren tausend Schlupfwinkeln aufzustören¹.

Nur die apostolische Gemeinde verdient den Namen christlich, „weil sie Christus als wahrhaftigen Gott nach dem Geist in dem Werk der neuen Kreatur erkannt hat“ und „nicht durch Dogmen und Ceremonien, sondern allein durch das Band des heiligen Geistes zusammengefasst und regiert wurde“. „Das einige Wort an Christus glauben begriff damals alles was im ganzen Christenthume zu thun oder zu lassen nötig war“. Damals wusste man noch, dass die Wiederherstellung des verlorenen Ebenbildes Gottes der einzige Zweck der Offenbarung sei, dass „das Reich Gottes nicht in Dogmen und Ceremonien, sondern in Ge-

1) W. I 420 ff.

horsam, Demut und unverrücktem Frieden, in Gerechtigkeit und Freude im heiligen Geist“ bestehe.

Aber mit dem Aussterben der Apostel hört auch die Geisteskirche auf. Es beginnt die Aera der fleischlichen Weltkirche.

Das Heidentum führt seine spekulativen Meinungsbilder von Gott und Christo, das Judentum seine Ceremonien in das Christentum ein. Eine neue jüdische Theokratie unter christlichem Namen etabliert sich mit Hilfe des Staates, der sie zur politischen Dressur der Völker braucht, in der Welt, die Verfolgerin der wahren Christen, die schlimmste Feindin der christlichen Religion ¹.

Dippel wendet sich gegen seinen geistlichen Vater Arnold, der erst vom Auftreten Konstantins den Verfall des Christentums datiert. Er weiss sehr wohl, dass die apostolische Gemeinde auch schon ihre Ceremonien hatte; dass eine organisierte Kirche ohne Dogma und Kultus gar nicht bestehen kann. Aber was er behauptet ist dieses: das eigentliche Regiment in der apostolischen Gemeinde führte doch nur der Geist Christi durch seine lebendigen Träger, Christus und die Apostel. Lehren und Ceremonien waren dort nur Mittel zum Zweck der wirklichen persönlichen Heiligung. Und wenn sich auch dort schon „die blinde Vernunft, die fleischliche Trägheit und der Eigennutz“ regten, so ist der Beginn der auf diesen Säulen auferbauten orthodoxen Kirche doch erst von da an zu datieren, wo man das, was besten Falls nur Mittel sein kann, zum Zweck machte und somit gegen die evangelische Geisteskirche die jüdisch-heidnische Dogmen- und Ceremonienkirche eintauschte.

„Die Lehre und das Leben Christi, welche die Schrift so klärlich vormalet und die Apostel so eifrig betrieben, wurden unter die Bank gestellt; denn solches war etwas altes und dem alten Adam in den Lehrern und den Zu-

1) Der Abstand der „babelischen“ von der apostolischen Kirche, welcher mit besonderer Vorliebe von den Pietisten geschildert wird, ist namentlich auch in dem „Wegweiser zum verlornen Recht und Licht“ ausgemalt. W. I. 779 ff.

hörern gar verdriesslich. Dahingegen suchte ein jeder aus dem canone der heiligen Schrift etwas neues, dadurch er sich in seinem Amt vor dem Pöpel könnte ein Ansehen geben. Der eine wollte durch die Vernunft das Geheimnis der heiligen Dreyfaltigkeit ermessen. Ein anderer brachte unnütze Fragen von dem Geheimnis der Menschwerdung und der Person Christi auf die Bahn, — nicht wie wir durch die Menschwerdung Christi in dem Geheimnis Jesu Christi in uns müssen der göttlichen Natur teilhaftig werden, sondern heidnisch-philosophisches Gezänk, was Natur, was Person sei, wie die Naturen untereinander ihre Eigenschaften mitteilen und dgl.

Es war damals ratsam die Seeligkeit auf Meinungen zu stellen, weilen der wahre Weg zu derselben, die Nachfolge Christi und die Reinigung des Hertzens durch den Kreuzestod des alten Adams fast überall verschwunden war. Eben dieser Mangel trieb die guten Väter dahin, dass sie das Heil an äusserliche Ceremonien in den s. g. Sakramenten banden, durch welche die Wiedergeburt und die Seeligkeit samt Christo den Leuten sollte applicirt werden“¹.

Seit Constantin macht dann die Verjudung des Christentums reissende Fortschritte bis in die Gegenwart. Denn ein wesentlicher Unterschied zwischen den alten Juden und den „reformierten Juden“ besteht nicht. Haben die ersten das Heil mehr von Ceremonien abhängig gemacht, so machen es die bequemerer protestierenden Juden hauptsächlich von Lehrmeinungen abhängig. Das ist der ganze Unterschied.

In der ganzen alten und neuen Orthodoxie „predigt der Teufel im Priesterrock wie man den Sonntag heiliger halten müsse wie den Montag, wie man andächtiger zu Gott sein müsse in der Kirche als zu Haus, wie man fleissig müsse, um die Seeligkeit zu befördern, das Sakrament besuchen, Gottes Wort hören und lesen, Spruch und Bibel auswendig lernen, allein zu dem Ende, — dass die neue

1) Nächst dem „Wegweiser“, dem obiges Citat entnommen ist, vergleiche man die Schrift „Anfang, Mittel und Ende der Ortho- und Heterodoxie“ W. I. 405 ff.

Kreatur in Christo und der gründliche Tod des alten Adam unter solchem Schattenwerk der Tages- und Jahreszeiten, der Speiss und des Tranks, der Buchstaben, des aufblähenden Wissens und Schwatzens nicht einmal erkannt, viel weniger erlanget werde“.

Doch genug der Proben aus Dippels Charakteristik der „in allen Confessionen gleichen Orthodoxie“. Aus ihnen allen geht deutlich hervor, dass er unter Orthodoxismus nichts anderes versteht, als die Ausbeutung der Religion im klerikalischen und politischen Interesse. Dadurch wird die Religion entstellt, verfälscht und entwürdigt. Die Kirchen, welche Mittel zum Zweck der Erzeugung der Religion sein sollen, welche mit ihren Dogmen und Sakramenten in den Dienst der praktischen werththätigen Frömmigkeit treten sollen, kehren das richtige Verhältnis zur Religion um; sie benutzen das religiöse Interesse zur Befestigung der Herrschaft des Klerus oder der Theologenzunft, indem sie die Dogmen und Gebräuche, durch welche sie die Masse disciplinieren, als die Hauptsache hinstellen. Die Folge davon ist, dass das Volk die wirkliche innerliche Frömmigkeit verliert und sittlich abgestumpft wird, indem es sich dem Wahne hingiebt, als ob mit „Orthodoxie“ d. h. also mit Dogmenglaube und kirchlicher Werkgerechtigkeit seine religiöse Aufgabe gelöst sei.

Damit spricht Dippel nur die Meinung des gesamten Pietismus aus, der zum ersten Male die Unterscheidung von Kirchenthum und Christenthum mit voller Bestimmtheit macht und mit seinem Suchen „des gemeinsam Christlichen“ als der erste Vertreter der vom Kirchenthum emancipierten, man möchte sagen, der konfessionslosen Religion auftritt.

Aber Dippels Interesse richtet sich doch vorwiegend auf „die protestierenden Sekten“. Und da hat er ohne Zweifel richtig gesehen, wenn er in dem dogmatischen Doktrinarismus den Erbfehler des kirchlichen Protestantismus finden wollte. Wo die mystische Verbindung mit Christus das Herz erwärmen und zur Verleugnung der Welt erheben sollte, findet er überall nur trockenen Dogmenglauben. Die korrekte Lehre ist das $\mathcal{A}$ und Ω insbesondere des lutherischen Protestantismus. Der Symbolglaube das

Kennzeichen des echten Christen. Die Einprägung des Dogmas die Hauptaufgabe des geistlichen Amts.

Aber das Heil kommt nicht von der rechten Lehre, ganz gewiss nicht, wenn man unter dieser Lehre nichts anderes verstehen soll, wie die schulmässigen Dogmen, „die der einfältige Christ gar nicht verstehen kann“. „Gedenket doch“, sagt Dippel, „wenn Gott so orthodox wollte sein und sich in seiner Liebe an Niemand wesentlich mitteilen, bis er nebst der Erkenntnis seines Willens, auch einen vollständigen und richtigen Begriff von ihm und seinen Werken habe, wie schlecht es um die Seligkeit aller Menschen müsse bestellt sein“.

Eben weil das orthodoxe Dogma Niemand verstehen kann, macht es „Narren oder Atheisten“. Man soll sich überzeugen, dass „Orthodoxie des Verstandes“ überhaupt unmöglich ist, weil die Grenzen unserer Erkenntnis viel zu enge sind, als dass wir das wissen könnten, was die Schultheologie uns vordefiniert. An die Stelle der Verstandesorthodoxie soll die „Orthodoxie des Willens“ treten. Denn „was ist heuchlerischer und für das Christentum sowohl wie die menschliche Societät schädlicher als zu glauben, man könne in spekulativen Meinungen zwar orthodox sein, aber in veritatibus practicis müsse man allezeit sein Unvermögen allegieren?“¹

Der orthodoxe „Vernunftgötzendienst“ ist absurd, denn wir wissen von Gott nur seinen heiligen in Christo offenbaren Willen, und wir können mit unserem beschränkten Verstand nicht mehr wissen. Er ist zugleich unheilvoll, weil der praktische Heilszweck, die sittliche Wiedergeburt oder die Wiederherstellung des Bildes Gottes in uns, über ihm verloren geht. Die Orthodoxen haben deshalb keinen Grund die Socinianer anzugreifen. Denn in der Meinung, dass alles im Christentum auf das „Lehrgesetz“ ankomme, sind diese feindlichen Brüder eins. Der schulmeisterliche Doktrinarismus ist es der sie verbindet, und mit dem sie, jeder in seiner Art, das Christentum verderben².

1) W. II 385. III 362.

2) W. I: Anfang, Mittel und Ende der Orthodoxie etc. Kap. 4. — Über Dippels feindselige Stellung zum Socinianismus vgl. noch II, 734 ff. 826 f. III, 341 f.

Die äusserliche Korrektheit des Bekenntnisses und der kirchlichen Sitte ist kein Kennzeichen der Bekehrung. Oder sollte man an Dem den wirklichen Christenstand erkennen, was die gottlosen Weltleute ebensogut wie die Frommen sich aneignen können? Die Thatsache ist aber vorhanden, dass Viele aus Rücksichten der Staatsklugheit sich dem Dogma beugen, deren Sinn nur auf den Erwerb und Genuss der Weltdinge sich richtet. Nicht die äussere Kirchlichkeit, die Gottlose und Fromme gemein haben, garantiert die Wiedergeburt. Man muss sich daher überzeugen, „dass es ein antichristischer, von Christo abführender Gewissenszwang sei, wenn etwas als zum Heil notwendig rekommandiert wird, woran die Welt als Welt sowohl wie die Kinder Gottes participieren können“¹.

Die traurigste Folge des orthodoxen Dogmengötzendienstes ist die Ketzermacherei. Bei Ausführung dieses Gedankens beruft sich Dippel mit gutem Grunde auf seinen Lehrer Gottfried Arnold, den er ja selbst gegen den Vorwurf des Arianismus nach seinem Tod verteidigt hat². Er wirft die Frage auf: ob man überhaupt einem Menschen wegen irriger Meinungen die Seligkeit absprechen könne? Er verneint diese Frage, mit dem Hinweis darauf, wie doktrinäre Korrektheit keinen Christo näher bringe, und wie nur moralische Inkorrektheit eine wirkliche Entfremdung von Christo, „dem Lebenserneuerer“, nach sich ziehe.

„O verkehrte Schriftgelehrten“, ruft er aus, „warum streitet ihr um Meinungen, da ihr doch Alle einen Gott und Christus ehren wollt? Warum bleibt ihr nicht jeder in seinem Hause, suchet und fürchtet Gott jeder nach seinem Begriff?“ Aber statt „den Begriff“ von Gott und Christo jedem frei zu geben, und an den Früchten der Gemeinschaft mit beiden den Christen zu erkennen, verfahren die orthodoxen Doktrinäre umgekehrt. Sie binden die Leute an ihre unverständlichen Satzungen, die auf das Leben gar nicht wirken können und wirken dadurch selbst zur De-

1) Gegen den politischen Orthodoxismus wendet sich namentlich der erste Teil des Wegweisers zum verlornen Recht und Licht. W. I, 779 ff.

2) III, 603 ff.

moralisation des Volkes mit. Das Evangelium ist ihnen nicht mehr Geist und eine Kraft Gottes, sondern Buchstabe und eine Kraft des alten Adams, der seinem Hochmut und seiner Streitlust fröhnt, indem er die Schrift zur Beweisquelle seiner abstrusen Schulfuchsereien und zur Fundgrube seiner Verketzerungssucht degradiert. Indem diese protestierenden Schriftgelehrten „durch des Teufels Betrug geschäftig sind, diese oder jene Meinung, diesen oder jenen historischen Umstand, dieses oder jenes Wort unter ihr Bedenken zu nehmen und ganze Volumina davon voll zu schreiben, zeigen sie genugsam, dass sie als Verächter des Hauptzweckes aller göttlichen Offenbarung sich mit Kleinigkeiten divertieren, durch deren Untersuchung ein unendliches Schulgezänk in die Welt hat kommen müssen, oder ein babylonisches Sektenwesen, da man Meinung gegen Meinung, Schrift gegen Schrift, Synod gegen Synod und endlich rasende Verfolger und Mörder gegen Mörder stellte, die unter dem Namen der Religion alles Wesen der Religion aus den Herzen reissen und ein doppeltes Reich der Finsterniss aufrichten“.

Soll aber die Kettermacherei einmal das Hauptwerk der Orthodoxie sein, so möge sie dabei nur zwei Regeln befolgen: 1. nur mit Schriftbeweis und 2. in Kraft eines wiedergeborenen Herzens den Irrenden gegenüber zu treten. Aber damit freilich würde die Orthodoxie sich selbst aufgeben. Denn die Schrift kennt nur moralische Ketzerei, die aus der Gemeinde ausschliesst, und ein wiedergeborenes Herz übt Liebe und Nachsicht statt Zorn und Hass.

Das beste Mittel um die Orthodoxie aus ihrer Kettermacherei aufzustören, ist dieses, dass man ihr die moralischen Forderungen des Evangeliums vorhält. Die doktrinäre Orthodoxie muss erinnert werden, dass nach der Schrift „alle Apostasie und Abfall in dem ungläubigen Herzen besteht, das da abweicht von dem lebendigen Gott und sein Vergnügen in der Sünde und Eitelkeit dieser Welt sucht“. Die theoretische Ketzerei ist verzeihlich und schadet dem praktischen Christentum wenig, aber die moralische Ketzerei, welche die Orthodoxie überall befördert, hat dem Christen-

tum unsäglich in den Augen aller ernsten und aufrichtigen Menschen geschadet ¹.

Sieht man aber auf den Kern des orthodoxen Dogmengötzendienstes, so begreift man, wie er der Welt keine Seligkeit zu bringen vermocht hat.

Die orthodoxe Auffassung des Christentums nämlich ist das getreue Spiegelbild der moralischen Verkommenheit, welche den Untergrund der doktrinären Polemik bietet, in welcher das protestantische Kirchentum den Rest von Kraft, der ihm noch geblieben ist, verbraucht. Der Gottesbegriff der Orthodoxie ist unterchristlich, wie sie selbst. Den Gott des Evangeliums, der auch mit den Erweisungen seines Zorns nur Absichten der Liebe verfolgt, die sein Wesen ist, kennt sie nicht mehr. „Ein monstrum, ja einen rechten neidischen Teufel hat sie aus Gott gemacht, wo sie ihm keine anderen Zwecke zuschreibt, als seine Ehre und sein Recht den Menschen gegenüber durchzusetzen“. Wie die Böhmistens setzen die Orthodoxen ein „finsteres Gewürke ursprünglich in Gott“, um sodann den Zorn Gottes zum Schrecken der Menschen im klerikalischen Interesse auszu-beuten. Den Gott des Evangeliums würde jeder lieben, wenn ihn die Kirche nur verkündigen wollte, den Gott der Orthodoxie, den sie verkündigt, muss jeder hassen ².

Das Gesamtbild vom Christentum, welches die Orthodoxie vertritt, hat Dippel in einer eigenen Schrift so geschildert ³.

Gott ist der höchste Tyrann. Um seine Macht zu zeigen schafft er die Welt. In diese Welt stellt er den vernünftigen Menschen, damit er seine Majestät anstaune und seiner Willkürherrschaft sich unterwerfe. Ein Gesetz, das Lohn für die Folgsamen, Strafe für die Widersetzlichen bestimmt, regelt das Verhältnis zwischen Monarch und Unterthan.

1) W. II, 84 ff., 386 f.

2) Dippel hat sich übrigens über den „Böhmismus“ wiederholt sehr ungünstig geäußert. Vgl. bes. III, 433 ff.

3) Sie führt den Titel: hypotyposis insanorum verborum I.

Aber der Mensch lehnt sich auf gegen die göttliche Obergewalt. Der Weltzweck wird dadurch vereitelt: Gottes Majestät und Ehre kommen nicht zur Geltung.

Da entschliesst sich die absolute Willkür Gottes einen zweiten Adam zu senden. Als der „Gott-Mensch“ erfüllt dieser nicht nur vollkommen das Gesetz der Unterwerfung unter Gott, er übernimmt auch die Strafen, welche der Sünde des ersten Adam folgen mussten.

Vermöge seiner unbeschränkten Willkür rechnet Gott den Menschen an, was der zweite Adam geleistet und was er geduldet. Durch das Evangelium macht er den Generalpardon für alle Menschen bekannt, aber mit der wesentlichen Einschränkung seines ursprünglichen Gesetzes, derzufolge nunmehr der blosse Glaube an die doppelte Satisfaktion Christi als Akt der Unterwerfung unter Gott und als Anerkennung seiner Majestät gelten soll.

Wer sich nun diesem Glaubensgesetz bedingungslos unterwirft, der ist vor Gottes Rache geschützt und des Lohnes der ewigen Seligkeit gewiss. Wer auch den Glaubensgehorsam versagt, verfällt ewig dem Zorne Gottes.

Das alles allein zu dem Zwecke, dass die Majestät und Ehre des höchsten Monarchen zur Geltung gelange. Denn auch die Bestimmung des Menschen und das Wesen der Seligkeit, die er erlangen kann, sind lediglich in der Unterwerfung unter die Willkür Gottes und in dem Anschauen seiner Majestät zu suchen.

In diesem Systeme, dessen Ursprung und Endzweck nicht im Christentum, sondern im Klerikalismus zu suchen sind, wird die Erlösung zu einer „metaphysischen Komödie“, die sich teils innerhalb der Trinität und teils vor den Augen der Menschheit abspielt, gemacht. Und deshalb verfehlt die Erlösung ihren Zweck. Denn der Glaube an die vollkommene Satisfaktion Christi ist die einzige Leistung, die hier erwartet wird. Die Unterwerfung unter diesen Glauben garantiert Straffreiheit und ewige Seligkeit. Das eben ist der Köder mit dem man die faule Menschheit in das klerikale Satzungsjoch lockt. Dass Christi Leben, Sterben und Auferstehen das Heilmittel ist, durch welches wir thatsächlich Sünde, Tod und Hölle überwinden sollen, wird ver-

schwiegen. „Gerechtigkeit und Heiligkeit will man nur imputative, Vergebung und Seeligkeit aber reell“. Damit wird die Erlösung zu einem Scheinvorgang herabgesetzt. Es wird der Weg eröffnet, auf dem man den schlimmen Folgen der Sünde echappieren soll, ohne den Liebling der Orthodoxie, die Sünde, von der sie ja leben muss, selbst anzu-rühren¹.

Noch ein Moment ist hervorzuheben, wenn man das ganze Bild des klerikalischen Christentums haben soll. Die Orthodoxie weiss diesem trockenen Lehrsystem eine Anziehungskraft zu geben, die es an sich nicht hat. Das geschieht durch die „sakramentierliche Versiegelung“ des Glaubens, dass wir absolut nichts für unser Heil thun sollen, weil Christus alles für uns gethan und gelitten hat. Aber so gewiss wie dieser Glaube verderblich ist, so gewiss hat seine sakramentierliche Versiegelung auch keinen Wert. Denn diese sakramentalen Handlungen, die ex opere operato gethan werden, vermögen an sich so wenig wie der metaphysische Dogmenglaube einen Menschen moralisch umzugestalten oder auch innerlich zu befriedigen. Mit Dogma und Sakrament erreicht man besten Falls eine äusserliche Unterwerfung unter das Kirchenthum, niemals aber eine Bekehrung zum Christentum, dessen letzter Zweck die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in dem gefallen Menschen, durch die Gnade, die uns in Christo neugebären soll, ist. „Ich muss mich oft wundern“, sagt Dippel in seiner rücksichtslosen Weise, „und es als eine sonderbare unbegreifliche Verstockung und Gericht ansehen, dass sich die kluge Welt bisher von der Klerisei ärger als wie Ochsen und Esel hat können herumtreiben und bethören lassen, zu glauben, es sei Gottes Wort, was von Kindern der Finsterniss auf der Kanzel geschwätzt wird, es sei eine Wiedergeburt, wenn das Wasser mit Missbrauch des Namens Gottes über ein Kindlein gegossen wird, es sei Christus, Heil und Leben, wenn Brod und Wein vom Altar genommen wird, es sei Vergebung und Gnade bei Gott, wenn der Pfaff die Absolution über den Beichtling spricht“².

1) Vgl. auch W. I. 50 ff., 118 ff., 420 ff.

2) I. 197 f., 347 f., 355.

So haben Pietisten gesprochen, lange bevor es eine s. g. Aufklärung in Deutschland gab. Aber konnte diese Aufklärung wirksamer eingeleitet werden wie durch diesen pietistischen Kirchensturm? Was bedeuten die Ausfälle des Thomasius gegen die orthodoxe Barbarei gegenüber dieser radikalen Verwerfung jedes Klerikalismus, in dem die Pietisten den eigentlichen Verderber der Religion und des Christentums bekämpfen? Was die Leibnitzischen Bemühungen um Toleranz und Union der Konfessionen gegenüber dieser radikalen Verurteilung alles Konfessionalismus und angesichts der Forderung, auf dem ursprünglichen, einfachen und praktischen Evangelium Christi den Neubau einer einigen, ausschliesslich auf die moralisch-religiöse Volkserziehung gerichteten, christlichen Kirche zu versuchen?

Hier handelt es sich in der That um mehr wie um Toleranz und Union der Konfessionen. Es handelt sich um die völlige Freistellung des Christentums von allem Dogmatismus und Ritualismus des Kirchentums, um die Lösung der Religion vom Staate, um absolute individuelle Gewissensfreiheit — das alles freilich vorerst zu dem positiven Zwecke, nach „dem einigen wahren Evangelium“ von der Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen durch die Lehre, das Lebensexempel und die Gottheit oder den heiligen Geist Christi das entartete traditionelle Kirchentum zu reformieren.

Drittes Kapitel.

Für die pietistische Kirchenreform.

Die schneidige Kritik des orthodoxen Kirchentums sollte nach Dippels Meinung doch nur die falsche Orthodoxie treffen. Er kennt auch eine wahre Orthodoxie. Dass eine Kirche ohne Dogma und Kultus nicht bestehen kann und dass zur Verwaltung von Lehre und Sakrament ein geordnetes geistliches Amt notwendig sei, hat er in den ersten Streitschriften öfters wiederholt. Er will nicht den Sturz, er will die Reform der Kirche, obwohl das Misstrauen in ihre Reformfähigkeit, wie bei Gottfried Arnold, auch bei ihm schon frühe durchblickt.

Also die falsche Orthodoxie, die Dogma und Sakrament als Mittel für die klerikalische Beherrschung des Volkes gebraucht, hat er verurteilt. Einer Orthodoxie, welche die kirchlichen Mittel in den Dienst der sittlich-religiösen Wiedergeburt des Volks stellt, hat er die Anerkennung nicht versagen wollen. Seine anfängliche Stellung zur pietistischen Kirchenreform ist grundsätzlich keine andere wie die Speners, wenn er auch gleich erkannt hat, dass die Voranstellung der praktisch-religiösen Zwecke des Christentums eine Reform des Dogmas unumgänglich nach sich ziehen müsse.

Die Fragen nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, nach dem Zweck und den Kennzeichen der wahren Kirche, nach dem Wert der kirchlichen Gnadenmittel, nach dem Verhältnis der Schrifttheologie zur Schultheologie hat Dippel nicht nur aus dem Pietismus aufgenommen, sondern im wesentlichen auch zu Anfang im Einklange mit den Grundsätzen Speners, den er ja noch in Schweden gegen die Orthodoxie verteidigt hat, beantwortet.

Der oberste Zweck des Christentums ist die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in dem der Sünde verfallenen Menschen. Das ist der leitende Gesichtspunkt, von dem aus Dippel das Kirchtum beurteilt. Der schwerste Vorwurf, den er der Orthodoxie macht, ist der, dass sie das Christentum nur als Versicherungsanstalt gegen die zeitlichen und ewigen Strafen des Zornes Gottes kennt, während es doch nach der Bibel die Mittel zur religiösen und sittlichen Rehabilitation der Menschheit darbieten wolle. Mit dieser Betonung „des obersten Zweckes aller Offenbarung“, hat er die schiefe Auffassung des Christentums, welche in der orthodoxen Satisfaktionslehre ihren bündigsten Ausdruck gefunden hatte, berichtigen wollen. Das Christentum ist nicht in dem Glauben beschlossen, dass Christus an unsrer Statt geleistet und geduldet hat, was uns zu leisten und zu dulden zukäme. Der Glaube an Christi Verdienst dispensiert Keinen von der Verpflichtung zur Nachfolge Christi. In dieser letzteren besteht vielmehr das ganze praktische Christentum.

Aber Dippel hat damit anfänglich keineswegs übersehen, dass die Rechtfertigung konstitutive Bedeutung im Christentum habe. Das Bedürfnis nach Schuldvergebung muss befriedigt, die Bürgschaften der Erreichbarkeit der sittlichen Lebensbestimmung des Menschen müssen geglaubt sein, bevor man die Aufgabe der Heiligung mit fester Hand ergreifen kann. Das hat Dippel nicht verkannt. Ja er hat sogar in der denkbar korrektesten Form das Verhältnis zwischen der religiösen und der moralischen Seite des Christentums auszusprechen vermocht. Er bezeichnet nämlich in seinen frühesten Streitschriften die Sündenvergebung oder Rechtfertigung als die Voraussetzung und Bedingung der Heiligung, „da Gott Keinen wiedergebäre oder heilige dem er nicht zuvor die Sünde vergeben habe“. „Ein anderes ist es“, sagt er, „Gott vergibt die Sünde und nimmt den Sünder in seiner Liebe um Jesu Christi und seines Verdienstes willen an, ein anderes, Gott macht den Sünder gerecht von seinen Sünden in der neuen Geburt. Das erste ist das Fundament, das zweite die Form und Art der Rechtfertigung“. Das Missverständliche der letzteren Äusserung

fällt fort, wo er die Gerechtigkeit des Glaubens beschreibt. Sie ist in erster Linie Reception der Sündenvergebung, in zweiter der Heiligung oder Wiedergeburt. Wenn Gott einen Sünder in Gnaden annimmt, so sieht er nur auf dessen Glauben, aber einmal durch den Glauben zum Kind Gottes angenommen, soll der Gerechtfertigte im freien Glaubensgehorsam die Heiligung erstreben. Denn Gott vergibt uns zu dem Zwecke, dass wir unsere göttliche Lebensbestimmung durch die aktive Heiligung aus der Kraft des heiligen Geistes erreichen ¹.

Allerdings hat Dippel weder den Zusammenhang dieser beiden Heilswirkungen mit dem Werke Christi schärfer ins Auge gefasst, noch auch eine andere Probe auf die religiöse Rechtfertigung gelten lassen wollen, als die eben in der Heiligung sich darbietet. Die Heiligung ist ihm das einzige untrügliche Merkmal des christlichen Charakters des Einzelnen wie der Gemeinde. Die echte Weltverleugnung, die thätige Humanität sind die einzigen sicheren Kennzeichen dafür, dass der Mensch innerlich die rechte Stellung zu Gott wiedergefunden hat. Die spätere Aufklärung hat es nicht bestimmter aussprechen können wie der Pietismus, dass die religiösen und moralischen Tugenden des Gottvertrauens und der Menschenliebe die einzigen Erscheinungsformen der echten Bekehrung seien. Dass aber Dippel die Heiligung, mit dem gesamten Pietismus vorwiegend in der asketischen Weltverleugnung gefunden hat, und nicht in der positiven moralischen Weltbeherrschung, braucht hier nur erwähnt zu werden.

Die Anwendung dieses Gesichtspunktes auf die Kirche hat nun zunächst die Folge, dass es abgelehnt wird, überall da die wahre Kirche anzuerkennen, wo Gottes Wort d. h. im Sinne der Orthodoxie das Dogma, korrekt gelehrt und die Sakramente nach dem richtigen dogmatischen Verstand verwaltet werden. Wo das geschieht wird besten Falls äusserliche kirchliche Korrektheit erreicht, niemals aber die wirkliche persönliche Christlichkeit. Die Kirche kann aber nicht Selbstzweck sein, sie soll das vornehmste Mittel sein

1) I. 205 ff.

um den Zweck der christlichen Religion, die moralisch-religiöse Wiedergeburt der Menschen zu befördern. Dann muss man aber die Kirche anders verstehen als es die Orthodoxie gewohnt ist.

Der Begriff von der Kirche, welchen die Augsburgische Konfession aufstellt, scheint Dippel ganz unzulänglich. Im Grunde identifiziert er Kirche und Klerus. Denn die Verwaltung von Lehre und Sakrament sind ausschliesslich klerikalische Aktionen. An die Gemeinde ist dabei gar nicht gedacht. Die Folge davon ist, dass dieselbe ihre ganze kirchliche Aufgabe nur in dem regelmässigen Anhören der klerikalischen Lehrpredigt und in dem ebenso regelmässigen Genuss des Sakraments findet, woran sie die Hoffnung der Erlangung der Seligkeit knüpfen darf.

Die Hauptsache aber ist, dass bei diesem Kirchenbegriff die sittliche Qualität weder des Klerus, noch der Gemeinde in Anschlag gebracht ist. Es ist aber nicht gleichgiltig, wer Wort und Sakrament verwaltet, in welchem Geiste das geschieht und zu welchem Ende. Der Mechanismus des orthodoxen Systems macht das deutlich. Die sittliche Entartung von Klerus und Gemeinde ist die notwendige Folge davon, dass man in der äusserlichen Korrektheit der Lehre und des kirchlichen Wandels die Kennzeichen der Kirche hat finden wollen. Dabei wird aber der oberste Zweck des Christentums nicht erreicht.

Dippel verlangt daher wie alle Pietisten ein „wiedergeborenes“ Ministerium und eine wiedergeborene Gemeinde. Die Kennzeichen des echten Christentums und der Kirche müssen sich decken. Die sind aber allein in wirklicher Weltverleugnung und thätiger Menschenliebe zu finden. Nur wirklich Bekehrte werden imstande sein das Evangelium rein zu verkünden und die Sakramente heilsmässig zu verwalten, denn nur sie werden eben bei Predigt und Sakrament die Heiligung des Lebens als höchsten Zweck zur Geltung bringen können. An sich sind Wort und Sakrament tot. Nur der ihnen immanente heilige Geist macht sie lebendig und fähig Leben zu erzeugen. Aber eben diesen Geist müssen die Prediger besitzen, um zu erkennen

worauf es ankommt und um demgemäss auf die Gemeinde zu wirken ¹.

Der heilige Geist ist das einzige unfehlbare Gnadenmittel, die von ihm beseelten Personen sind allein die rechten Organe, durch die er sich in der Gemeinde mitteilt zum Zweck der Heiligung. Das sind Gedanken, die bereits in den radikalen Pietismus hineinragen. Aber solange daran festgehalten wird, dass dieser heilige Geist durch das Wort Gottes und die Sakramente allein auf legitime Weise in der Gemeinde wirkt, ist die kirchliche Vermittlung des Christentums gerettet. Und Dippel hat dieselbe anfänglich aufrecht erhalten.

Die magische Auffassung allerdings, dass die kirchliche Lehre *ex opere operato* wirken und mit einer Art physischer Notwendigkeit die Menschen entweder beseligen oder verstocken müsse, lehnt er mit Entschiedenheit ab. Diese Auffassung entspricht dem Mechanismus der orthodoxen kirchlichen Praxis. Sie entspringt der sittlichen Faulheit, die sich mit äusserlicher Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit deckt, und Alle die nach persönlicher Aneignung des Christentums in Glaube und Leben suchen, verdächtigt. Sie verrät zugleich den Unverstand der Orthodoxie, die in ihrer Herrschsucht übersieht, dass man freien und vernünftigen Personen gegenüber eine andere Methode der Zueignung des Christentums wählen muss, als die Methode der Oktroirung auf die Autorität des Klerus hin. Dippel verlangt daher zweierlei für die Reform der Predigt: 1. soll man statt des Dogmas das Evangelium predigen; 2. soll man „aus demselben Geiste der die Apostel geführt und gelehret“ das Wort Gottes verkündigen. Dann wird der oberste Zweck des Christentums erreicht. Denn das Evangelium enthält nur solche Wahrheiten, die sich auf das religiöse und sittliche Heil beziehen. Der gemeine Mann

1) Der protestantischen Geistlichkeit macht Dippel wiederholt den Vorwurf, dass sie mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nicht nur die Immoralität ihrer hohen Patrone, sondern auch ihre eigene sittliche Verkommenheit decke. Man vergleiche hierüber besonders die Schrift: Hauptgrund der verkehrten Theologie des alten Adam W. I. 245 ff.

kann es so gut verstehen wie der gelehrte Theolog. Und die apostolische Predigt hat eben nur den praktischen Zweck verfolgt, die Menschen wirklich in die Gemeinschaft mit Gott einzuführen, damit sie aus ihr die wahre Seligkeit und die Kraft zur sittlichen Heiligung gewinnen können.

Von dieser Predigt ist aber bei den orthodoxen Dogmatikern nichts zu hören. Um ihr Ansehen aufrecht zu erhalten und ihrer gelehrten Eitelkeit zu fröhnen, predigen sie als eine höhere Weisheit die Dogmen, die das arme Volk gar nicht verstehen kann. „Um auf Erden von der Kraft der Gottheit Christi nichts zu erfahren, beten sie sie im Himmel an“. Um sich im Leben der Zucht des Geistes Christi nicht unterwerfen zu müssen, predigen sie Christus als den Sündendiener, der mit seinem Verdienst Gott genug gethan, damit das Volk nichts zu thun, sondern nur an sie und ihre Predigt zu glauben habe. Den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Pietismus formuliert Dippel so, dass die erstere lehre, Christus habe für uns genuggethan, damit wir nicht versuchen durch eigene sittliche Arbeit Gott genugzuthun, die letztere, Christus habe Gott genuggethan, um uns durch seine Lehre und sein vollkommenes Leben in Stand zu setzen, nun auch unsererseits Gottes Willen genug zu thun¹.

Es ist gewiss sehr beachtenswert, dass man im Pietismus bereits an die Stelle des Dogmas die Lehre Jesu und neben das Sakrament und über dasselbe „die Vorhaltung des Lebensbeispiels Christi“ rückt. Das Streben nach einem verständlichen, volkstümlichen, praktischen Christentum musste am Ende dahin kommen, in der Lehre und dem Leben Christi wirksamere Heilmittel zu erkennen, wie in dem Dogma und in dem Sakrament der Kirche, für welche nur die theologischen Gelehrten den richtigen Verstand zu haben schienen.

„Die heilsamen Worte Christi und alles was dessen wahre Jünger, die Seligkeit in ihm zu erlangen, rekommandirt, ist so evident und indisputabel, dass weder Jud noch

1) W. I, 112 ff. ferner die Schrift: „Hauptgrund der verkehrten Theologie des alten Adams“. I. 438 ff.

Heid noch Türk, wo er deren Vortrag höret, nicht sollte erkennen und begreifen: dieser und kein anderer Weg führe den Menschen zur zeitlichen Ruhe und ewigen Glückseligkeit. Deswegen denn auch das Wort vom Kreuz, durch das lebendige Exempel der wahren Verleugnung vergesellschaftet, im Anfang so weit unter alle Völker durchgedrungen; dahingegen heut zu Tag Juden, Heiden und Türken spotten müssen, weil mehr Feindschaft, Verderben und lasterhafte conduite unter den s. g. Christen als je zuvor unter den Heiden im Schwunge gehen: alles einzig und allein aus diesem Betrug des Teufels, da man commodor gehalten, vor den wahren Glauben der die Welt besiegt, eine Orthodoxie oder ein Meinungssystem zum Charakter der wahren Kirch zu machen und diesem leeren und verlappten Bettlersmantel den hohen Namen einer seeligmachenden Wahrheit beizulegen“.

Bei der inneren Reform der Kirche, wie bei der Heidenmission, meint Dippel, werde man so lange keinen Erfolg haben, als man das orthodoxe Dogma statt des Evangeliums von der Wiedergeburt durch Christi Lehr und Lebensexempel predige.

Die praktische Heilswahrheit, die nichts anderes ist als Vertrauen auf Gott und Christus, Demut, Liebe und Weltverleugnung und die überdies im Leben Christi angeschaut werden kann, muss an die Stelle der theologischen Doktrin treten. Dazu allein ist auch die Bibel gegeben, dass man in ihr suche, was zum wahren Heil und ewigen Leben notwendig ist, und nicht dazu, dass man Dogmen aus ihr ableite. Aber freilich, um das Evangelium in der Schrift zu erkennen und zu predigen, dazu gehört die innere Bereitheit ihm zu folgen. Und die kommt aus dem heiligen Geist oder dem inneren Wort, das erst den rechten Verstand des äusseren Buchstabens vermittelt¹.

Es ist zweifellos, dass der Pietismus erst die Bibel den Gelehrten aus den Händen gerissen und dem Volk zu-

1) I. 71 f., 420 ff. Man vergleiche hierüber auch: Ein Hirt und eine Heerde, sowie die Replik zugunsten Hochmanns I. 1062 ff. und II. 374 ff.

rückgegeben hat. Die Forderungen, die Dippel oben erhebt, sind dieselben, die Spener erhoben hat. Die Unterscheidung von Evangelium und Theologie wird hier lediglich im praktischen Interesse vollzogen. Und diese Unterscheidung war notwendig, wenn man die Bibel als Mittel für die religiöse und sittliche Erbauung und nicht bloss als theologisches Schulbuch haben wollte. Dippel hat ganz recht, wenn er sagt, die Bibel wolle gar keine theologische Norm, sondern nur eine Lebensnorm sein. Die Unterscheidung der religiös-sittlichen Heilswahrheit von dem bloss theologisch oder historisch Interessanten in der Bibel hat der Pietismus auch bereits vollzogen. In allen diesen Beziehungen charakterisiert er sich als eine durchaus praktische Reform in der Kirche. Das Dogma, sagt Dippel, hat nur so viel Wert, als es dem ganzen Volk die richtige, lebendige „heilsmässige“ Erkenntnis Christi und seines Werkes vermittelt. Das Sakrament kann keine andere Bedeutung haben, als durch die Vergegenwärtigung Christi seinen heiligen Geist zu entbinden, der jedem Einzelnen in der Gemeinde die Gewissheit der Gnade und die Motive der Heiligung vermittelt. Wenn er aber bereits hier in „der einfachen Lehre Christi“ und in „der Vorhaltung seines Lebensexempels“ wirksamere Heilmittel findet, wie in dem schulmässigen Dogma oder in dem Sakrament, dessen Erfolg doch auch wieder von der richtigen dogmatischen Einsicht in sein Wesen abhängig erklärt wurde, so denkt er doch alles Ernstes daran Beides, Dogma und Sakrament, nach Massgabe „des obersten Zweckes aller Offenbarung“ zu reformieren.

Um das aber zu erreichen, will er die Schultheologie aus der Kirche ganz verbannt wissen. Dazu war der erste Schritt die Aufhebung alles Symbolzwanges. Gegen diesen hat er sich denn auch ebenso entschieden wie Gottfried Arnold gewandt. Die Symbole sind ja keine Gemeindebekenntnisse, sondern theologische Schulprogramme. Die Symbole festhalten heisst die scholastische Theologie für heilsnotwendig erklären. Will man also den Doktrinarismus aus der Kirche entfernen, so muss man die Geltung der Symbole aufheben. Weshalb auch, meint Dippel, die Theologie des Athanasius und des Melanchthon kanonisieren?

Sie ist weniger wert wie die Theologie Speners, der diese Ehre nie widerfahren ist. Und weshalb diese theologischen Symbole zur Norm der kirchlichen Lehre machen, wo sie kaum der Gelehrte, geschweige denn das Volk verstehen kann? Es genügt die Lehre aus der Schrift zu schöpfen; und es ist das notwendig, weil hier allein das praktische Heilsevangeli-um lauter und rein verkündet ist. — In jeder Form soll der Religionseid abgeschafft werden, mag er nun auf das Apostolikum oder auf die Konkordienformel, mag er mit quia oder quatenus geleistet werden. Er garantiert um so weniger die lautere Predigt des Evangeliums, als dieses in den Symbolen gar nicht enthalten ist. Dieser Eid ist sündlich, da man nur an das Evangelium von der Wiedergeburt durch Christus nach der Schrift gebunden ist. Er ist auch darum sündlich, weil niemand schwören kann, dass er an christlicher Erkenntnis über die Symbole nie hinauswachsen werde. Können die Symbole und Katechismen nicht nach der Schrift umgebildet werden, so müssen sie abgeschafft und die evangelische Wahrheit nur aus der Schrift dargelegt werden ¹.

Das wird aber freilich auch wieder erfolglos sein, wenn nicht zuvor der Kanon anerkannt ist, dass die Schrift nicht bloss für die gelehrten Theologen, sondern auch für den gemeinen Mann da ist, dass sie in der Kirche nicht als theologisches Schulbuch, sondern als Gnadenmittel in Betracht kommt, dass sie nicht in erster Linie Norm für die theologische Doktrin, sondern Norm für die religiös-sittliche Lebensführung sein will. Die praktischen Heilslehren der Schrift, „die der Laie so gut wie der Gelehrte fassen kann“, müssen allein massgebend sein in der Kirche, soll das Priestertum aller Gläubigen und das für Alle gleiche Heil eine Wahrheit werden und der unheilvolle Gegensatz zwischen dem Schulchristentum der gelehrten Zunft und dem Lebenschristentum des ungelehrten Laientums aufhören! ².

1) I. 118 f. 129. Man vgl. bes. auch d. Vorrede zu Sturms Ausgabe der bedenklichsten Stellen der Konkordienformel. III, 584 ff.

2) Die „elende absurde Schultheologie“ verdirbt die ganze Kirche, das ist Dippels immer wiederholte Meinung: s. auch: II, 942. III, 56 ff. 120.

Während also Dippel an der Vermittelung des Christentums durch die Predigt des Evangeliums festhält und nur deren Reform nach den entwickelten praktischen Gesichtspunkten fordert, hat er den Sakramenten gegenüber eine weniger konservative Stellung eingenommen. Aber ich meine eine Stellung, die keineswegs im Gegensatze zu dem Spenerschen Pietismus steht.

Er verwirft nämlich weder die Kindertaufe noch das Abendmahl von vornherein. Nur das lutherische Beichtinstitut, welches übrigens, wie bekannt, auch Spener und Francke missbilligt haben, weist er als „geistliche Gaukeley“ ganz ab. Dass dieses Institut im Widerspruch mit der Grundlage alles evangelischen Christentums steht und den Schein erweckt, als ob sich der Christ die göttlichen Sündenvergebung immer aufs Neue wieder erwerben müsse, hat er nicht erkannt. Ihm ist das Institut widerwärtig, weil es im Dienste des Klerikalismus steht, den priesterlichen Hochmut nährt, den Gegensatz von Klerus und Laientum verschärft und aller möglichen Heuchelei und Selbsttäuschung Raum gibt ¹.

Von einer magischen Wirkung der Sakramente will Dippel freilich ebensowenig etwas wissen, wie von einem Wirken der Predigt *ex opere operato*. Was im Sakrament wirkt ist das Wort und der ihm immanente Geist Christi. Und die Wirksamkeit dieses Geistes ist beim Sakrament wie bei der Predigt bedingt durch die freie Empfänglichkeit des vernünftigen Menschen. Die „sakramentierliche“ Wiedergeburt der Kinder durch die Taufe und der „sakramentierliche“ Genuss Christi im Abendmahl ist ihm Unsinn und Lästerung zugleich. Selbst wenn Gott mit physischer Gewalt und durch magische Mittel auf den freien vernünftigen Geist wirken könnte, so würde er es nicht thun, weil es durch sein sittliches Wesen wie durch die Natur der von ihm als freie Geister geschaffenen Menschen verboten ist. Nicht als Mittel zur Erzeugung des persönlichen Christentums, sondern als Handlungen der christlichen Gemeinde,

1) Vgl. bes.: Der vor dem Thron der Wahrheit angeklagte, verhörte und verurtheilte Beichtvatter W. I.

die sich ihrer Verbindung mit Christus fortgehend versichern will, haben die Sakramente einen Wert. Die Ceremonie als solche hat keine Bedeutung oder richtiger: man macht das Sakrament zur blossen Ceremonie, wenn man übersieht, wie es lediglich „durch das begleitende innere Wort wirkt“. „So ist das Sakrament des Altars eine solche Versammlung und Handlung, in welcher diejenigen, so mit Christo ein Leib sind, zum Gedächtniss ihres Meisters und zur Verkündigung seines Todes sich mit Brod und Wein speisen und durch Gemeinschaft des Geistes und der Liebe sich untereinander erbauen“. — Ebenso will Dippel nicht leugnen, „dass die heilige Taufe, wo sie nach Christi Einsetzung administriert wird, ein Mittel sei, wodurch zugleich die innere Reinigung befördert werde“. Aber ein reelles Heilmittel soll die Taufe doch nur für die schon in der Heiligung Begriffenen sein. Und auch für sie ist die Taufe, wie das Abendmahl in erster Linie „Zeichen und Bekräftigung“ ihrer Gemeinschaft mit Christus und unter einander. Hätte Dippel den richtigen Gesichtspunkt durchgeführt, dass die Sakramente als Handlungen der Gemeinde in Betracht kommen, so würde er auch der Kindertaufe ihre Bedeutung ungeschmälert belassen haben. Denn er hat sich von dem pietistischen Irrtum, die Wiedergeburt als einen momentanen Akt zeitlich zu fixieren, immer fern gehalten¹.

Es ist ein seltsames Schwanken zwischen Individualismus und Gemeinsinn, welches Dippels Stellung zur pietistischen Reform charakterisiert. Aber ich denke dasselbe Schwanken zwischen absolutem religiösem Individualismus und der kirchlichen Autorität charakterisiert den gesamten Pietismus. Im Grunde kann jeder, was zu seinem Heile notwendig ist, aus der Schrift nehmen und in das mystische Verhältnis zu Christus eintreten, in welchem ihm die Garantien der Seligkeit und die Motive zur Heiligung geboten werden. Das Wort und das Leben Jesu sind die ausreichenden Mittel, durch welche die Gnade jeden wiedergebärt, der sich mit redlichem Verlangen ihr öffnet. Das gelehrte Ministerium ist jedenfalls nicht notwendig. Jeder

1) I. 197 f. 355. 572. Man vergl. auch: Die wahre Wasser-Tauff der Christen aus Gottes Wort beschrieben I, 630 ff.

Christ hat die gleichen Fähigkeiten und Rechte vor Gott wie der andere. Und jeder wiedergeborene Christ ist der rechte Interpret des Evangeliums an die Nichtchristen und an die Unmündigen. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen scheint das stabile Amt der bezahlten Prediger aufzuheben.

Andrerseits aber soll die christliche Gemeinde ihre Geltung behalten. Dann aber muss sich der einzelne, mag er an Einsicht und Energie noch so hoch stehen im Christentum, dem Ganzen unterordnen. Eine gemeinschaftliche Religionsübung ist nicht möglich ohne gemeinsame Handlungen und Bekenntnisse, in welchen man sich zusammenfindet und gegenseitig erbaut. Eine Ordnung dieser Religionsübung ist nicht denkbar, ohne dass die einen als Redner, die andern als Hörer, die einen als Gebende, die andern als Empfangende auftreten. Das erkennt Dippel an. Aber die Befähigung zur Leitung der Gemeinde will er nicht aus dem Amtscharakter, den man durch theologische Gelehrsamkeit erwirbt, herleiten. So unheilvoll wie der scholastische Doktrinarismus, so unheilvoll ist das Amt, das sein Ansehen auf ihn allein gründet. Der Kampf gegen das geistliche Amt ist ganz wesentlich der Kampf gegen den pedantischen, streitsüchtigen, unpraktischen Scholasticismus der gelehrten Theologie. Die Forderung, dass man das praktische Evangelium statt des gelehrten Dogmas predigen solle, entspricht der Tendenz der gesamten Zeit, welche auf allen Gebieten an die Wissenschaft das Ansinnen richtete, dass sie zur Belehrung und zum Nutzen des Volkes diene, und nicht zur Begründung einer gelehrten Kaste, die mit gelehrten Formen und fremden Sprachen zugleich ihre Unwissenheit verhüllt und ihrer Eitelkeit fröhnt, während sie sich dem Volke gegenüber den Schein eines höheren, übermenschlichen Wissens zu geben sucht. Die pietistische Forderung, dass nur Wiedergeborene predigen sollen und dass die Wiedergeburt auch den Betrieb der Theologie zu regulieren habe, hat wirklich auch einen sehr guten Sinn. Denn die moralische Wiedergeburt sollte eben dafür garantieren, dass man in der Schrift das praktische Heilsevangeli-um erkenne, dass auf der Kanzel wie auf dem Katheder

der universelle, volkstümliche, praktische Zweck des Christentums zur Geltung gelange. Bei Dippel wenigstens hat der Gedanke diesen Sinn, so gut wie bei Spener. Richtig ausgebildet ist er freilich bei Beiden nicht. Denn auch Dippel hat anfänglich die Wiedergeburt vorwiegend an asketischen Werken erkennen wollen. Indem er dem dogmengesetzlichen Wesen in der Kirche entgegentrat, hat er der asketischen Gesetzlichkeit des späteren Pietismus nicht vorzubeugen vermocht. Aber wir werden sehen, dass es gerade die Ausbildung dieser gefährlichsten Form der Gesetzlichkeit im Pietismus gewesen ist, die ihn später auch zum Bruch mit dem orthodoxen Pietismus getrieben hat.

Im Allgemeinen wird man nicht verkennen dürfen, dass sein Kampf gegen die Orthodoxie zugunsten des gemässigten Pietismus geführt worden ist. Er hat an den Erfolg der Spenerschen Reform geglaubt. Und er hat an ihr mitgearbeitet, obwohl er wie Gottfried Arnold das Misstrauen schon früh verraten hat, dass dem orthodoxen Pharisäismus der Leurgerechtigkeit ein pietistischer Pharisäismus der asketischen Werkgerechtigkeit folgen werde.

Besondere Beachtung verdienen offenbar die Vorschläge, welche Dippel macht, um den Doktrinarismus in der Kirche zu brechen und den Gegensatz zwischen dem gelehrten Klerus und dem ungelehrten Laientum nach Massgabe der Idee des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen aufzuheben.

Man kann hier deutlich sehen, wie es sich nicht nur um „Lehrfragen“ zwischen Orthodoxie und Pietismus handelte. Es ist der uralte Gegensatz zwischen Klerikalismus und Laientum, der nur in etwas anderer Form auch hier wieder auftaucht. Galt es in der Reformationszeit die Macht des theokratischen Pfaffentums zu brechen, so jetzt, die Herrschaft der theologischen Schule aufzuheben. Daher die Gegenüberstellung von Theologenzunft und Laienpriestertum, von Dogma und Evangelium und die Forderung, eine verständliche, praktisch-wirksame und volkstümliche Methode des Christentums an die Stelle der doktrinären Disciplinierung der Massen durch den Theologenstand zu setzen. Was

Spener wollte, hat Dippel an diesem Punkte offenbar nur rücksichtsloser, aber auch deutlicher ausgesprochen.

Man gewinnt hier nur zu oft den Eindruck, dass der Kampf der Orthodoxie für das Dogma einfach der Kampf um ihre Herrschaft war. Denn eben ihr höheres dogmatisches Wissen erhob sie über das Laientum, und ausser dem Dogma, mit dessen richtigem Verstand sie allein privilegiert war, hatte sie kein Mittel, um ihre Ueberlegenheit über das Laientum — freilich unter Beistand des brachium seculare — geltend zu machen.

Viertes Kapitel.

Pietismus und Alchymie.

In der Zeit, welche der ersten theologischen Kampagne unmittelbar folgte, hat sich Dippel, ohne seinen kirchlichen Beruf aus den Augen zu verlieren, vorzugsweise chemischen und medicinischen Studien zugewandt. Wir haben gesehen, wie er schon auf der Universität darauf bedacht war, sowohl die Geheimnisse der Natur wie der Gnade zu erforschen. In Strassburg hatte ihn dann das Studium der Platoniker und der ihrem Beispiele folgenden mystischen Theologen bereits zu einer Abhandlung begeistert, welche die „immaterielle Materialität“ der Seele erweisen sollte. Bei diesen Bestrebungen handelt es sich nicht nur darum, hinter die Verwandtschaft von Geist und Natur zu kommen, sondern auch um die Entdeckung neuer Mittel und Methoden zu fruchtbringender Naturbeherrschung.

Es ist bekannt, welche Anstrengungen im 17. und 18. Jahrhundert gemacht worden sind, um den Stein der Weisen zu finden. Die Kunst unedle in edle Metalle zu verwandeln, war das eigentliche Ziel der mystischen Physik, welche die Grundkräfte der Schöpfung zum Gegenstand ihrer Spekulation machte. Die geheimen Gesellschaften der s. g. Rosenkrenzer, welche sich dieser dunkeln Aufgabe widmeten,

waren über ganz Deutschland verbreitet. Fürsten und Vornehme wandten ungeheure Summen an die Alchymie, in der Hoffnung sie ver Hundertfacht zurückzuerhalten. Selbst ein Forscher wie Leibnitz ist Adept und Sekretär der Rosenkreuzer in Nürnberg geworden¹.

Unter diesen Umständen kann es Dippel nicht zur Unehre gereichen, dass er sich zu demselben praktischen Zweck der Goldmacherei jenen mystischen Spekulationen der Naturphilosophen zuwandte. Er ist sein Leben lang alchymistischen Versuchen mit demselben Eifer nachgegangen, mit dem er den Pharisäismus jeder Façon in der Religion bekämpft hat. Den Stein der Weisen hat er so wenig wie Andere gefunden. Aber eine Menge wertvoller Chemikalien und Medikamente hat er entdeckt, und sich dadurch seiner Zeit einen weit über Deutschland hinaus reichenden Ruf als Arzt und Naturkundiger erworben².

Dass dieser Ruf, der Dippel mit den Höfen wie mit dem Volke in die engste Verbindung brachte, zugleich seiner reformatorischen Thätigkeit in der Kirche zu statten kam, liegt auf der Hand. Hier aber fragt es sich, ob nicht zwischen jenen pietistischen und diesen alchymistischen Experimenten auch ein innerer Zusammenhang bestehe.

Diese Frage ist zu bejahen. Es ist dem Pietismus charakteristisch, dass er aus dem Vollgefühl der mystischen Verbindung mit Christus heraus, sich nicht nur eine direkte Einwirkung auf die göttliche Vorsehung zutraut, sondern auch allenthalben versucht hat, durch Gebet und andere Mittel die Natur in seine Dienste zu zwingen. Wunderbare Gebetserhörungen, wunderbare Krankenheilungen, wunderbare Einsicht in ferne und nahe Dinge, das sind die markanten Proben, an denen der Pietist den Grad seiner asketischen Heiligkeit und die Intimität seines religiösen Verkehrs erprobt. Diese Erscheinungen aber sind umspielt von jener eigenartigen Mystosophie, welche in ihren Träumen von der Herrlichkeit der jenseitigen Welt den Schlüssel

1) Guhrauer, Leben Leibnitzs. Breslau 1846. I. 47.

2) Die Erfindung des Berliner Blau wird ihm, wie ich von kompetenter Seite erfahre, mit Unrecht streitig gemacht.

für die Erklärung der diesseitigen Welt gefunden zu haben glaubt.

Man braucht nur die mystosophischen Schriften Gottfried Arnolds oder Stillings Theobald u. a. zu lesen, um die Beziehungen, welche überall die geistliche mit der physikalischen Mystik verbinden, mit Händen zu greifen. Das chiliastische Interesse des Pietismus schlägt auch in dieses Fach. Die Erwartung der Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seines herrlichen Reiches, welche in diesen Kreisen gehegt wird, hat die Geduld so mancher auf eine zu harte Probe gestellt. So versuchen sie bereits etwas von den überirdischen Dingen zu schauen und zu kosten, während sie in den irdischen noch gefangen sind. Der mystischen Schauung Christi und der überirdischen Dinge korrespondiert der Versuch in die Geheimnisse des Zusammenhangs zwischen Himmel und Erde, Leib und Seele einzudringen.

Dippel ist ein klassischer Zeuge für die Seelenverwandtschaft physikalischer und theologischer Mystik. Aber er erhebt sich über die mannigfachen Verirrungen seiner eigenen Kreise, indem er alle derartigen Versuche an ihrem Wert für den wissenschaftlichen, ökonomischen und moralischen Fortschritt der Gesellschaft misst.

Die unter den Pietisten viel ventilierte Frage, ob die Wiedergeburt auch eine Garantie für das Gelingen alchymistischer Versuche darbiete, hat er mit verdientem Hohn zurückgewiesen. An die Kunst das Leben über das menschliche Mass hinaus zu verlängern hat er nie geglaubt. Die berüchtigte Weissagung, dass er bis 1806 leben werde, ist nur eine ironische Antwort auf die des öfteren von seinen Gegnern ausgesprengte Nachricht von seinem Tode. Der Versuchung Wunderkuren zu verrichten, hat er wackeren Widerstand geleistet, obwohl er davon durchdrungen ist, dass das Gebet ein ebenso wichtiger Faktor bei der Bekämpfung der Krankheiten ist, wie die Arznei. Die chiliastischen Lieblingsideen der Pietisten teilt er, bezeichnet sie aber als nebensächliche Privatmeinungen. Es ist dasselbe Interesse was ihn an die theologischen Mystiker fesselt und was ihn zu den physikalischen Mystikern, den Helmont, Paracelsus u. a. hinzieht. Hier wird nicht wie in den

„mechanistischen“ Systemen der Theologie und Philosophie vernünftelt und spekuliert. Mit Beobachtung und Experiment geht man vielmehr den Geheimnissen der Erde und des Himmels direkt zu Leibe. Und Dippel hat sich aus den dunklen Spekulationen der theologischen Physiker wirklich herausgearbeitet und ist mit voller Entschiedenheit auf den Boden der Erfahrungswissenschaft getreten. Auch die Alchymie ist ihm wie die Theologie eine wissenschaftliche Kunst, die ohne Geheimniskrämerei und gelehrten Pedantismus zum öffentlichen Besten geübt werden soll. Erfolg aber verspricht er sich für beide nur sofern sie grundsätzlich mit dem leeren Scholasticismus brechen und alle ihre Erkenntnisse aus der Erfahrung direkt schöpfen.

Aber der Uebergang von der alchymistischen Spekulation zur experimentellen Methode der Erfahrungswissenschaft, hat seine Zeit gebraucht, ebensogut wie die Bekehrung vom orthodoxen Scholasticismus zur geistlichen Erfahrungslehre der Pietisten. Lange Zeit ist Dippel von dem Zauber der mystischen Physik gefangen gewesen, die das Übersinnliche nicht auf den luftigen Boden der „Schlüsse“ und „Postulate“ stellen, sondern im Sinnlichen unmittelbar schauen, schmecken und betasten will. Er hat es auch nicht unterlassen können den Boden der „geistlich-physischen“ Erfahrung zu überschreiten, und mit seinen Spekulationen in die Lichtwelt des Jenseits einzudringen. Aber vor den schlimmsten Extravaganzen dieser „übersinnlich-sinnlichen“ Mystosophie hat ihn seine Nüchternheit und seine Arbeitsamkeit als Arzt und Chemiker geschützt.

Wie Dippel eigentlich zur Alchymie gekommen ist, erzählt er selbst in den „chymischen Fata“, die dem Wegweiser zum verlorenen Licht und Recht in der äusseren Natur vorangeschickt sind ¹.

Als er in Giessen vergeblich um eine Anstellung an der Universität sich bemühte, trat er mit einem benachbarten

1) Neben der Leydener Doktordissertation kommt diese Schrift für die Kenntnis der Dippelschen Naturlehre besonders in Betracht. Sie erschien gleichzeitig mit dem Wegweiser zum verlorenen Recht und Licht in der inneren Natur. Werke I.

Prediger in Verkehr, der ihn auf die experimenta des Raimundus Lullus aufmerksam machte. Die Schrift reizte sein Interesse derart, dass er die ganze bekanntere alchymistische Literatur der Zeit sich verschaffte und nach Anleitung derselben alsbald mit Versuchen begann. Er glaubte nach achtmonatlicher angestrenzter Arbeit eine Tinktur gefunden zu haben, durch die er Silber und Quecksilber in Gold verwandeln könne.

Welcher Art dieser Erfolg gewesen, wissen wir nicht; aber Dippel glaubte an ihn und an grössere Erfolge. Er ist davon durchdrungen, dass er der besonderen Gnade Gottes die Enthüllung eines Geheimnisses verdankt, dessen Vorteile er zum Besten seiner Mitmenschen anzuwenden, sich verpflichtet fühlt. Er nimmt bedeutende Summen auf, die er in der Hoffnung auf seine alchymistischen Erfolge, grossenteils wieder unter die Armen verteilt. Die Aussicht auf unermessliche Reichtümer verbindet sich mit seinen weitsehenden pietistischen Reformplanen für Kirche und Staat. Er schwärmt in dem Gedanken, dass ihm Gott demnächst die Mittel zur Anbahnung einer Weltordnung in die Hand geben werde, in der Elend, Armut und Laster ebenso wirksam bekämpft werden sollen, wie der geistliche Pharisäismus, der gelehrte Pedantismus und die politische Tyrannei. Er kauft um den für die damalige Zeit enormen Preis von 50,000 Gulden ein Landgut in der Nähe Darmstadts, um dort ungestört seinen Experimenten leben zu können. Die Anschaffung des notwendigen Apparats für sein Laboratorium verursacht weitere Kosten. Wie er an sich glaubt, so glauben andere an ihn. Geld wird ihm von den verschiedensten Seiten zur Verfügung gestellt.

Das Gerücht von seiner Erfindung hatte sich in einer Zeit, die ebenso genussüchtig wie geldarm war, wie ein Lauffeuer durch Deutschland verbreitet. Der Hofmarschall Friedrichs I. von Preussen, Graf August von Wittgenstein, der sich nicht minder lebhaft wie sein königlicher Herr für Alchymie interessierte, trat zu Dippel in Beziehung; und im Jahre 1704 finden wir den Letzteren unter der Protektion jenes einflussreichen Mannes in Berlin, wo gerade der be-

rüchtigte Graf Caëtano bemüht war, den leeren Staatsschatz mit seiner Kunst aufs neue zu füllen.

Vorher aber hatte Dippel harte Anfechtungen zu bestehen gehabt. Den Wechsel, den er auf seine alchymistischen Erfolge ausgestellt hatte, sollte er seinen zahlreichen Gläubigern vor seiner Abreise bezahlen. Er war dazu vorläufig ausser Stande. Aber mehr noch wie seine Zahlungsunfähigkeit drückte ihn die Erfolglosigkeit seiner Experimente. Die oben berührte Verbindung von physikalischen und theologischen Interessen tritt in seinen eigenen Klagen deutlich zu Tage. Er hatte gehofft mit der Entdeckung des Steins der Weisen zugleich die Mittel zu finden, um seine pietistische Propaganda im grossen Stile weiter zu führen. Diese Entdeckung sollte zugleich die Probe auf die Echtheit seines religiösen Berufs sein. Nun waren die Lasterer bei der Hand, die aus seinem physikalischen Misserfolge gegen seinen Glauben argumentierten, dass er den besonderen Beruf durch Gottes Vorsehung habe, die Religion und das Gemeinwesen, welche unter der Orthodoxie verkommen waren, zu reformieren. Er selbst nimmt Misserfolg und Lästerung als heilsame Züchtigung seines Hochmuts auf sich, ohne den Glauben an seinen zwiefachen Beruf als Alchymist und Theolog zu verlieren. — Wie er sich aus den finanziellen Schwierigkeiten gezogen hat, in die ihn sein leichtsinniger Vorsehungsglaube gestürzt, ist unbekannt geblieben. Das Landgut wird er wieder verkauft haben und für den Rest mögen seine Berliner Gönner aufgekommen sein.

Diese müssen jedenfalls nicht minder grosses Vertrauen in seine Wissenschaft gesetzt haben wie er selbst. Denn Dippel hat bis zum Jahre 1707 in Verbindung mit Wittgenstein, der ihm wohl die Mittel zu seinen kostspieligen Versuchen zur Verfügung stellte und dafür sorgte, dass er „auf grossem Fusse“ leben konnte, unangefochten seiner Kunst gelebt. Auch hatte er unbestreitbare Erfolge, ohne die sich die Gunst der Grossen, die ihm auf diesem Gebiete bis an sein Lebensende treu geblieben ist, gar nicht erklären würde. Dippel war eben kein Charlatan, der ausschliesslich auf den Stein der Weisen laboriert hätte, sondern ein praktischer

und nüchterner Forscher, der vor allem auf die Erweiterung seiner Naturkenntnis bedacht blieb und die teilweise sehr wertvollen Resultate seiner Untersuchungen immer im öffentlichen Interesse zu verwerten wusste.

Das geht unter anderem auch deutlich genug aus seiner Beurteilung des schon erwähnten Grafen Caëtano hervor, der im Jahre 1707 bekanntlich in Küstrin als Betrüger enthauptet wurde. Eine Audienz, welche Dippel bei der hochgräflichen Excellenz hatte, beschreibt er selbst folgendermassen: „Man führte uns zu ihm in ein Zimmer, darinnen auf das Mindeste drei bis vier Dutzend geladene Pistolen an den Wänden hängen. Der Herr Graf schien mir zu zittern und zu beben bei unserer Ankunft, und zeigte so wenig Gräfliches in seiner Visage, als kein Savoyard, der mit seinem Raritätenkasten und Murmelthiere reiset, zeigen kann. Ehe wir noch ankamen hatte er wie die Marktschreier machen, schon alle seine testimonia publica und Patente von seinen häufigen Protektionen an so vielen Höfen auf der Tafel ausgebreitet; er zeigte uns ferner einige Handbriefe, sowohl von dem Kaiser Leopold, glorreichster Gedächtniss, als dessen Gemahlin, und dem Kurfürsten von Bayern, nebst anderen Fürsten, die er alle in einer güldenen Kapsel verwahrte“. Der Graf experimentierte sodann vor Dippel und seinen Begleitern anscheinend mit Erfolg. Denn Dippel erkannte sieben Pfund Quecksilber, die in einem gewissen Zustand der Erhitzung mit einer weissen Tinktur gemischt worden waren, als feines Silber nach der Procedur wieder. Aber sein Misstrauen sollte bald Bestätigung finden. Friedrich I., der sich Grosses von den Bemühungen des Grafen versprach, scheint die Veranlassung gegeben zu haben, dass Dippel mit der rothen Tinktur, durch welche der Graf Gold herstellte, selbst nach Vorschrift des Letzteren laborierte. Das Experiment war aber ganz erfolglos.

Mit Spener scheint Dippel nicht in persönliche Berührung in Berlin gekommen zu sein. Er berichtet nur, dass Speners Sohn, ein junger Arzt, ihn im Auftrage des Vaters gleich nach seiner Ankunft besucht und ihn der Teilnahme desselben versichert habe ¹. Später sah sich Dippel

1) W. II, 1092 und III, 30.

veranlasst zu seiner und Speners Verteidigung die Feder gegen den Generalsuperintendenten von schwedisch Pommern zu ergreifen. Diesem war die Gunst, deren sich die Pietisten am Berliner Hofe zu erfreuen schienen, ein Dorn im Auge. Er trat mit einem direkten Angriff auf Spener und Dippel hervor, obwohl die Bestrebungen beider Männer auf kirchlichem Gebiete bereits damals weit auseinandergingen. Spener hatte sich der Orthodoxie mehr und mehr gefügt; Dippel war darauf bedacht, den Pietismus von der Orthodoxie loszulösen und nach Massgabe seiner hervorragendsten Grundsätze selbständig auszubilden. Spener, der ein Jahr nach Dippels Ankunft in Berlin starb, würde daher schwerlich damit zufrieden gewesen sein, dass Dippel auch seine Verteidigung gegen Mayer zu führen unternahm.

Es muss hervorgehoben werden, dass der Mayer'schen Streitschrift die Edikte beigegeben waren, welche Karl XII. gegen den Pietismus erlassen hatte.

Dippel antwortete in gewohnter rücksichtsloser Weise. Dabei konnte er nicht umhin dem Bedauern Ausdruck zu geben, dass ein so einsichtiger und mächtiger Monarch wie Karl XII. sich von den orthodoxen Pfaffen gegen den Pietismus habe einnehmen lassen. Es war im Anfang des Jahres 1707, dass Dippel die Schrift gegen Mayer veröffentlichte¹. Sie ist die Ursache seiner ersten Gefangennahme geworden. Dippel selbst scheint sich darüber getäuscht zu haben. Er will nämlich wissen, der schwedische Gesandte habe ihm versichern lassen, dass sein König sich des Dr. Mayer nicht annehmen werde, und spricht die Vermutung aus, man habe ihn gefangen gesetzt, „um etwas Arkanes bei ihm zu erfischen“. Richtiger ist die Vermutung, die er in den „Berliner Arrestgedanken“ ausspricht: er sei um der Wahrheit willen verfolgt worden. Denn die Verhaftung galt nicht dem Alchymisten sondern dem Pietisten Dippel.

Das beweist der im Stockholmer geheimen Archiv noch vorhandene Bericht des Gesandten Rosenhane an Karl XII. Wenn dem schwedischen Könige auch die Verteidigung des pommerschen Generalsuperintendenten nicht am Herzen

1) Sowohl die Mayersche Schrift wie Dippels Replik sind nicht erhalten.

lag, so doch der Respekt vor seinen antipietistischen Edikten, die Dippel angegriffen hatte ¹.

Der Bericht ist zugleich so charakteristisch für die kirchlichen und politischen Verhältnisse der Zeit, dass ich mir nicht versagen kann ihn hier zu reproducieren.

Der Gesandte meldet an Karl XII., Dippel habe in der gegen Mayer gerichteten Schrift, nicht nur eine Menge gottloser Meinungen, die das ganze Christentum über den Haufen würfen, vorgetragen, sondern auch viel Anstössiges über die gegen die Pietisten erlassenen Edikte Sr. Majestät von Schweden ausgesprochen. Darauf habe er sofort von Sr. Majestät Friedrich I. von Preussen die strengste Bestrafung Dippels verlangt. Dippel sei denn auch „in ein schlechtes Gefängnis“ geworfen und seine Schrift konfisciert worden.

Aber der Hofmarschall Graf von Wittgenstein habe es durchgesetzt, dass Dippel nach achttägiger Haft gegen eine Kaution von 2000 Thalern, die jener stellte, auf freien Fuss gesetzt worden sei.

Darauf habe er (der Gesandte) sich beeilt die Hofprediger in Berlin auf die Gemeenschädlichkeit der Dippelschen Lehren aufmerksam zu machen und überdies dem Könige von Preussen persönlich vorgestellt, welche Gefahr für Staat und Kirche aus der Verbreitung der pietistischen Irrlehren erwachsen müsse.

Ein erneuter Haftbefehl sei darauf vom Könige gegen Dippel erlassen worden. Dieser aber habe sich, von seinen Freunden gewarnt, der Haft durch eilige Flucht entzogen. Darauf habe man unter Trommelschlag auf allen öffentlichen Plätzen bekannt gegeben, dass jeder, der dem Flüchtling Vorschub leisten würde, ebenso wie dieser selbst be-

1) Nach diesem offiziellen Aktenstück, welches ich im Stockholmer Archiv excerpiert habe, werden die zweifelhaften Mitteilungen Kloses und Buchners über die Sache zu berichtigen sein. Der Bericht ist datiert: Berlin, 1. März 1707. — In den Berliner Archiven findet sich nach einer Mitteilung der Generaldirektion daselbst an mich gar nichts über Dippels dortigen Aufenthalt. Auch auf den Bibliotheken habe ich nichts finden können.

strafft werden solle. Zugleich sei an alle Kommandanten des Reichs Befehl ergangen auf den Verbrecher zu vigilierten und ihn womöglich gefangen einzubringen.

Dippels Schrift solle öffentlich durch den Henker verbrannt und der Drucker mit 500 Thaler Geldbusse belegt werden.

Der Graf Wittgenstein aber, bei dem Dippel wegen seiner chemischen Wissenschaft in hoher Gunst gestanden, habe die 2000 Thaler Kautions dem städtischen Hospital überweisen müssen.

Schliesslich berichtet der Gesandte, dass Friedrich I. von Preussen Karl XII. von Schweden seiner aufrichtigen Ergebenheit und seines höchsten Eifers für „das Werk der Religion“ versichern lasse, „so dass Ew. Majestät mit seinem Verhalten dabei ganz zufrieden sein sollen!“

Auf solche Weise ist man im Anfang des 18. Jahrhunderts gegen die pietistischen Bekämpfer der Orthodoxie vorgegangen.

Mittlerweile setzte Dippel, von seinen über ganz Deutschland verbreiteten Anhängern unterstützt, seine Flucht fort und wandte sich gegen Ende des Jahres 1707 nach Holland, „der in ganz Europa durch ihren staatsklugen Eifer für die Freiheit bekannten Republik“.

In der Nähe von Amsterdam erwirbt er sich ein Landhaus und eröffnet eine ausserordentlich erfolgreiche Thätigkeit als Arzt, die er durch Erwerbung des medicinischen Doktorgrades bei der Universität Leyden im Jahre 1711 auch von der „Gelehrtenzunft“ legitimieren lässt.

Hier hat nun der merkwürdige Mann unter den verschiedensten Einflüssen seine Originalität und Selbständigkeit zu behaupten gewusst.

Er tritt in persönliche Verbindung mit Poiret, dessen quiëtistische Mystik ihn ebenso unbefriedigt lässt, wie die spekulative Jakob Böhmes. Die unermüdliche gemeinnützige Thätigkeit, die er als Arzt entfaltete, vertrug sich ebenso wenig mit der ersteren, wie mit der letzteren. Gleichzeitig wird er hier mit dem englischen Empirismus des Hobbes, mit dem Kartesianismus und mit Spinozas Weltanschauung

genauer bekannt. Aber er wird mit ihnen bekannt, um sie zu bekämpfen.

Von Holland aus hat er auch die Mission seines Freundes Hochmann am Niederrhein unterstützt und diesen gegen die Angriffe der Weseler Geistlichen in Schutz genommen. Von hier aus hat er endlich unter dem Titel „ein Hirt und eine Heerde“ die eigentliche Programmschrift der pietistischen Aufklärung versandt, die weit über Holland hinaus ausserordentliches Aufsehen erregte. Den Bruch mit dem s. g. kirchlichen Pietismus hat er mit diesen Schriften offen und endgiltig vollzogen. Wir werden auf sie im nächsten Kapitel eingehen. Hier sind seine Bestrebungen auf dem Gebiete der Naturforschung, die im Vordergrunde seiner damaligen Interessen standen, zu besprechen. Sie haben auch für das Verständnis seiner religiösen und theologischen Entwicklung ihre Bedeutung¹.

Schon 1705 hatte sich Dippel mit der Schrift „Wegweiser zum verlohrnen Recht und Licht in der äusseren Natur oder entdecktes Geheimniss des Seegens und des Fluchs in den natürlichen Körpern zum wahrhaftigen Grund der Arzneykunst in Liebe mitgetheilt“ physikalischen Studien zugewandt. 1708 veröffentlichte er in Amsterdam eine Streitschrift gegen den Atheismus des Spinoza, den Mechanismus des Hobbes und der Kartesianer, sowie den Fatalismus der Prädestinationstheologen, in welcher er die Freiheit des Willens zu verteidigen unternimmt. Sie führt den Titel „fatum fatuum oder die thörichte Nothwendigkeit“. 1711 folgt seine medicinische Doktordissertation, die alsbald unter dem Titel: „Krankheit und Arzeney des thierisch-sinnlichen Lebens“ aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt wurde, „deo et proximo sacrum“².

Mit diesen Schriften will Dippel zum allgemeinen Nutzen die Kenntniss der Grundkräfte der Natur und des Geistes, die ihm Gottes Gnade geschenkt, mittheilen. Sie

1) Über Dippels Stellung zur Leibnitz-Wolffischen Philosophie, die er als neue Auflage der Scholastik beurteilt, wird bei Darstellung seiner Theologie das Nötige gesagt werden.

2) G. W. I, 929 ff. II, 1—374.

zeigen eine merkwürdige Mischung phantastischer Spekulation und feiner empirischer Beobachtung. Es ist ein eigentümliches System des physikalischen Idealismus, welches er den Systemen des philosophischen und theologischen „Mechanismus“ gegenüberstellt.

Sein Angriff richtet sich nämlich gegen Das, was er Mechanismus in der Wissenschaft nennt. Unter diesem Titel fasst er aber sehr heterogene Systeme zusammen: den englischen Empirismus des Boile und Hobbes, den Kartesianismus und Spinozismus, endlich die theologische Prädestinationslehre. Er bezeugt, dass das Umsichgreifen dieser Systeme in Holland „den Atheismus so gemein gemacht wie das tägliche Brod“.

Er hat ein doppeltes Interesse diese Systeme zu bekämpfen. Als Naturphilosoph kultiviert er die Idee einer organischen Einheit von Geist und Materie. Als Ethiker will er die unbedingte Überlegenheit des Geistigen über das Materielle und die damit gesetzte Freiheit der persönlichen Geister verteidigen. Alle seine Ausführungen, die sich auf diese beiden an sich wertvollen Gesichtspunkte richten, sind nun aber beherrscht von einer kosmologischen Theorie, in welcher sich die pietistischen Lieblings-Ideen von der allgemeinen Wiederbringung und von der Naturverklärung bei der Herstellung des Reiches Christi auf Erden mit den alchymistischen Theorien der Paracelsus, Helmont und Böhme verbinden.

Aber in der Verbindung dieser wahlverwandten Ideen zeigt er seine Selbständigkeit. Und diese systematische Verbindung von Pietismus und Alchymie zu einer mystischen Physik hat ein besonderes historisches Interesse, sofern Dippel wohl der Letzte in Deutschland ist, der die alte Geistertheorie des Paracelsus zur Bekämpfung des mathematischen Mechanismus der neuen Naturlehre aufbietet, und der Erste, der mit voller Entschiedenheit in Physik und Theologie auf die Erfahrung selbst als letzte Quelle aller Erkenntnis zurückgeht.

Als Chemiker hatte Dippel die Beobachtung gemacht, wie sich grobe Stoffe in feinere, unedle in edlere umschmelzen lassen. Als Arzt hat er, wenn man Jung Stilling

glauben darf, durch „die unbeschreibliche Hoheit seiner persönlichen Erscheinung“ ebensoviel bei seinen Patienten ausgerichtet, wie durch seine Medikamente. Als Theolog und Pietist hat er dem Zusammenhang zwischen physischem und moralischem Übel nachgespürt und auf das Verhältnis der göttlichen Vorsehung zum natürlichen Lauf der Dinge geachtet. In der mystischen Verbindung mit dem Gotte Jesus endlich glaubt er die Kräfte der himmlischen Idealwelt bereits zur Umbildung der unvollkommenen diesseitigen Welt in Bewegung setzen zu dürfen.

Alle diese Erfahrungen aus Chemie, Medizin und pietistischer Theologie wirken bei ihm zusammen, um eine Weltanschauung zu bilden, an welcher am Ende doch nur ein symptomatisches Interesse haftet.

Von besonderem Interesse ist die polemische Seite der genannten Schriften. Dippel wendet sich mit der äussersten Schärfe gegen „das schlechte und liederliche Gebäude des Mechanismus“, in dem er ebenso wie in der spinozistischen Naturnotwendigkeit und der prästabilierten Harmonie des Leibnitz seltsamer Weise die philosophische Form des reformierten Prädestinationsdogmas erkennen will. Indem diese Mechanisten die Naturdinge nur durch mechanische Mittel in Bewegung und Zusammenhang bringen und den alles beseelenden und bewegenden Geist von aller Beziehung zur Natur absondern, wenn sie ihn nicht gar leugnen, „thun sie wie die Puppenspieler, die da, wenn sie hinter dem Vorhang die geschnitzten und bemalten Puppen bewegen, den umstehenden Kindern, welche das gewissermassen lebendige Bild bewundernd anschauen, nur die in Bewegung gesetzten Werkzeuge zeigen und die treibende und wirkende Ursache hinter dem Vorhang verstecken“. Während sich diese Vertreter der „natürlichen“ Wissenschaft über den alten Aristoteles und seinen Syllogismus lustig machen, vermögen sie doch mit ihrer „mathematischen“ Methode nur die äusseren Erscheinungen der Dinge und ihre sinnenfällige Bewegungen zu berechnen und auszumessen; in ihr „inneres Wesen“ dringen sie nicht ein. Aus der Welt machen sie ein „Maschinenwerk“, das sich von selbst bewegt; und wenn sie auch noch einen Geist und

Schöpfer über der Welt anerkennen, so ist diese Anerkennung doch wertlos, da sie ihm nicht gestatten, in der Welt und auf die Welt zu wirken. So erklären sie aber die Welt nicht und reissen überdies „die Spuren des allgütigen und allmächtigen Gottes und die Saaten der wahren Religion aus den Gemüthern“. Was Epikur und Demokrit angefangen, setzen die Hobbes und Kartesius fort, und bereiten damit dem Atheismus des Spinoza den Weg.

Dippel aber will sowenig einen über der Welt in blauer Ferne schwebenden Gott, wie einen neben oder über dem Körper schwebenden Geist. Die religiöse Erfahrung spricht dafür, dass der Schöpfer und Herr aller Dinge, sich nach seiner Schöpferthat nicht zur Ruhe gesetzt hat, sondern fortwährend in der Welt und im Gemüt des Menschen weiterwirkt. Die Naturbeobachtung zeigt, wie es seelische und geistige Kräfte sind, die die Körper bewegen und zu einer lebendigen Einheit verbinden. Leugnet man die Fähigkeit des Geistes auf die Materie zu wirken, so hat man den ersten Schritt zur Leugnung des Geistes bereits gethan. Leugnet man das „Hereinragen der himmlischen in die irdische Welt“, stellt man diese natürliche Welt gleichsam auf eigene Füße, so wird man sich bald dem Zweifel gegenüber sehen, ob für die Erklärung der Welt und für das Leben in der Welt die Hypothese von Gott überhaupt irgend welche Bedeutung habe.

Es ist sehr bemerkenswert wie sich mit der Kritik des philosophischen diejenige des orthodoxen Mechanismus bei ihm verbindet. Gemeinsam ist eben beiden der Traditionalismus und der Scholasticismus. Statt sich direkt an das Objekt zu wenden, das erforscht werden soll, wendet man sich an die „überlieferten Lehren über die Sache“. Weder die Natur noch die Religion kennt man, sondern nur die „Ansichten“, welche die Schulen bisher über sie vertreten haben. Statt mit Beobachtung und Experiment den Dingen direkt zu Leibe zu gehen, benutzt man die überlieferten Lehren, um an sie leere, ins Blaue gehende Spekulationen anzuknüpfen. Das ist in der Theologie nicht anders wie in der Philosophie. Schon oben wurde darauf verwiesen, wie Dippel in dem „grässlichen“ Dogma von der ewigen

Vorherbestimmung die theologische Form des Fatalismus erkennt. Dieses Dogma hat in den reformierten Ländern den Boden für den naturalistischen Fatalismus bereitet, den die esprits forts in England, Frankreich und Holland jetzt vertreten, und der auch in Deutschland durch die Leibnitz-Wolffische Philosophie Eingang gefunden hat. Und wenn in Deutschland auch die Prädestination nicht überall geglaubt wird, so vermag doch die dort herrschende aristotelische Metaphysik dem Mechanismus auch keinen Widerstand mehr zu leisten. Die orthodoxen Vorstellungen von Gott als *actus purus* und von der Schöpfung „aus Nichts“ schweben ebenso gleichgiltig über der wirklichen Welt, wie die Gottesidee, welche die Hobbes, Cartesius und Leibnitz über der sich selbst bewegenden ewigen Weltmaschine stehen lassen. Ist man aber zur Erklärung des Daseins und des Laufs der Welt jenes überweltlichen Gottes nicht benötigt, so sollte man so konsequent sein den Spinozismus anzunehmen, der den traditionellen Gottesbegriff ganz aufgibt, und in der ewigen Weltsubstanz selbst die Ursachen und Bedingungen ihrer Individuation und Bewegung sucht.

Kurz die mechanistische Naturerklärung führt ebenso notwendig zum Materialismus wie die orthodoxe Metaphysik, die ja auch auf Naturerklärung beruht. Der Schluss von der Schöpfung auf den Schöpfer hat keine Beweiskraft mehr, wenn man diese Schöpfung selbst als eine ewige und ewig ihren mechanischen Bewegungsgesetzen folgende versteht¹.

Nach dieser Kritik, welche Dippels Scharfblick alle Ehre macht, sollte man nun erwarten, dass er die Gottesidee auf einen anderen Boden zu stellen suchte, als auf den der mechanischen oder teleologischen Physik. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr glaubt er den Gefahren des Mechanismus und der scholastischen Metaphysik dadurch entgehen zu können, dass er die geistliche Physik der Alchymisten wieder zu Ehren bringt. Es kommt eben darauf an, dass man die geistige Idealwelt nicht nur „in Ver-

1) Man vergleiche hierzu besonders die Einleitung zu der Schrift *fatum fatuum* im 2. Bde. der ges. W.

nunftschlüssen besitzt“, sondern dass man sie „reell“ besitzt, im Empfinden und Anschauen. Kann man in dieser irdischen Welt die Spuren der himmlischen nicht thatsächlich nachweisen, so steht es überhaupt mit dem Glauben schlimm. Dippel aber ist der Meinung, dass dieses allerdings möglich sei. Zur Begründung dieser Meinung stützt er sich, wie erwähnt, einerseits auf die Geistertheorie der Helmont, Paracelsus und Böhme, andererseits und hauptsächlich auf die überschwänglichen Erfahrungen der Pietisten, die sich nicht nur im fortwährenden vertrautesten Verkehr mit himmlischen Wesen wissen, sondern auch aus diesem Verkehr die Mittel und Kräfte zur geistlichen Naturbeherrschung schöpfen wollen.

In seinem „Bewegungssystem“ soll also sowohl der Mechanismus der Naturphilosophen wie die leere Theorie von der Schöpfung aus Nichts vermieden werden.

Zu dem Ende stellt sich Dippel ganz auf die Erfahrung. Die wirkliche Welt ist das einzig Gewisse, was wir haben. Und die Frage ist die, ob wir in dieser wirklichen Welt die geistliche Welt nicht erfahrungsmässig nachweisen können. Das ist nun allerdings der Fall. „Alles was da lebet in der inneren und äusseren Natur lebet durch ein geistlich oder unsichtbar Wesen, welches von der äusseren Materie unterschieden ist“. Diese Materie verhält sich überhaupt nur passiv. Das ist auch die scholastische Ansicht. Aber sie ist nicht tot, sondern in fortwährender Verwandlung begriffen, während der Geist derselbe bleibt. Das ist die alchymistische Korrektur der scholastischen Vorstellung von der toten Materie. Alle Bewegung in der Welt ist deshalb „vital“, d. h. sie geht von unsichtbaren geistlichen Wesen aus, welche selbst in Thieren und Pflanzen, ja in dem scheinbar toten Gesteine alles Leben hervorrufen und tragen. Wo Bewegung ist, da ist auch „Lebenskraft“, aber eben diese Lebenskraft, welche die Dinge bewegt und durch Sympathie und Antipathie in eine gemeinschaftliche Ordnung bringt, ist die Äusserung der Lebensgeister oder geistlichen Wesen, welche ihnen innewohnen.

Solche Lebensgeister walten im Kleinsten wie im Gröss-ten, im Anorganischen wie im Organischen, im Thier wie im

Menschen. Die Erde hat ihr vitales Bewegungsprincip in sich, so gut wie jedes einzelne Ding auf Erden. Die Sterne haben ihre geistlichen Motoren, die den astralen Einfluss selbst in die Ferne ausüben und beispielsweise auch auf die menschliche Temperamentsbildung und Lebensführung wirken können. Die unendliche Menge der Astralgeister und der Individualgeister beseelt und belebt alles und stellt unter allem einen geheimnisvollen Verkehr her, in den man eindringen muss, um die Naturkörper zu erkennen und zu leiten.

Dippel erklärt sich alle Krankheit nach dieser Geistertheorie als Folge innerer geistiger Aufregung und Störung. Ist es der Geist, der den Körper baut und beseelt, so ist er es auch, der durch seine Leidenschaften ihn zerstört und verzehrt. So entstehen die Fieber z. B. nicht etwa nur durch schlechte Ausdünstungen aus der Erde, sondern durch das „innere Feuer der Leidenschaft“, welches gewissermassen die leibliche Form des Geistes ist.

Diese seltsame Geistertheorie wird also von ihm mit der pietistischen Lieblingsidee über allgemeine Wiederbringung und Weltverklärung kombiniert und zu einer förmlichen geistlichen Physik ausgebildet. In der pietistischen Lieblingsidee von der Naturverklärung, welche die Wiederkunft Christi und die Aufrichtung seines herrlichen Reiches auf Erden mit sich bringen soll, findet er den Schlüssel zum richtigen Verständnis der ganzen Weltordnung.

„Die völlige Wiederbringung solcher Dinge kann nicht unmöglich sein, deren Verderbung und Verfälschung möglich gewesen“. Ursprünglich nämlich war die Materie nur der lichte Leib des Geistes, „wie auch die ganze Kreatur sein wird im Stande ihrer völligen Erneuerung und Wiederbringung“.

Gott selbst muss nach der Schrift als im Lichte wohnend und mit einem lichten Leibe bekleidet gedacht werden, will man ihn als ein wirkliches Wesen über der Welt anerkennen und nicht eine blosse Idee oder leere Thätigkeit aus ihm machen. Aus diesem seinem lichten Leibe und aus seinem Geiste hat Gott die Individualgeister nach seinem Bilde geschaffen, welche die erste Schöpfung der

Engelwelt bilden. Er hat sie geschaffen durch seinen Liebeswillen, denn er hätte auch an seinem eigenen herrlichen Dasein genug haben können; aber er hat sie nicht aus Nichts geschaffen, sondern aus seinem eigenen Wesen. Und er hat diese erste Geisterwelt als eine Welt selbständiger freier „Individualgeister“ geschaffen, die freilich in ihrem Ursprung ihr Vergnügen finden sollten, die sich aber auch von diesem losreissen und in hochmütigem Egoismus auf sich selbst stellen konnten. Das ist nun eingetreten. Die frei geschaffenen Engel haben ihre Lebensquelle verlassen und ihr Vergnügen in sich selbst gesucht. Die Folge davon war zunächst die Turbierung ihres geistigen Lebens durch die erwachenden Leidenschaften des Hochmuts, Neides, Zornes u. s. w. Das ist der geistige Sündenfall. Eine weitere Frage aber war die Degeneration ihrer Leiber und die Verfinsterung der Lichtwelt, in der sie wohnten.

Moses beschreibt bereits die „zweite“ Schöpfung, zu der Gott die degenerierte Materie nimmt, der er aber seinen Geist einhaucht, um sie wieder in ihren ursprünglichen Zustand zu verklären. Aus der Erde und aus Gottes Geist gebildet, besitzt der Mensch zwei Seelen, eine irdische und eine himmlische. Aber die himmlische Seele hat anfangs den irdischen Menschen ganz geleitet. Er war sündlos. Er würde sich auch rein fortgepflanzt haben, nämlich durch „magische Imagination“, wie Jesus erzeugt wurde, hätte sich die freie himmlische Seele nicht auf das Sinnliche mit ihrem Dichten und Trachten gerichtet statt auf Gott. Die natürliche Folge dieses zweiten Falls der Lichtseele ins Sinnliche trat mit diesem ein. Statt ihren unendlichen Lebensdurst in Gott zu befriedigen, verzehrt sich die Seele in ihm. Denn kein irdisches Gut vermag ihn zu stillen. Und die vom Geiste abhängige Körperwelt wird durch die aus jenem ungestillten Seelenhunger erwachenden Leidenschaften noch mehr degeneriert, so dass der Körper, der die Erscheinungsform des Geistes sein sollte und die äussere Natur, die ihm zum willigen Gehorsam geschaffen war, nunmehr zum Gefängnis und zur Quelle aller Übel für ihn werden.

In der Erlösung tritt der reine naturbeherrschende und

naturverklärende Gottesgeist in der Person Jesu und in seiner wiedergeborenen Gemeinde wieder in Wirksamkeit. Und ihr Ziel ist eben kein anderes als die ganze degenerierte Natur- und Geister-Welt wieder in die Harmonie zurückzuführen, die in ihrem Ursprunge, in Gott, ungestört über der Welt des Gegensatzes und Streites waltet.

Das sind die Grundzüge der geistlichen Physik oder, wie man ebensogut sagen kann, der physikalischen Theologie Dippels.

Nicht ohne hohes Selbstbewusstsein rühmt er ihre Vorzüge vor den „mechanistischen“ Systemen, deren Fehler eben darin liege, dass sie den Geist immer nur als „Denken“ auffassten, wobei es dann leicht sei, ihn zu einer blossen Funktion der Weltsubstanz, oder der Materie zu machen. Fasst man aber den Geist — nun eben als eine eigene „geistliche Substanz“, so ist es leicht seine Unabhängigkeit vom Materiellen und zugleich seine Fähigkeit auf das Materielle zu wirken, zu behaupten. Und beides ist im Interesse der Religion wie im Interesse der praktischen Wissenschaft nötig. Denn denkt man Gott als blosses Sein, als blosser Idee oder als reine Thätigkeit, so wird man nie deutlich machen, dass er eine überweltliche selbständige Existenz führt. Und eben sowenig wie er auf die Welt wirken könne. Umkleidet man aber den göttlichen Geist mit einem Lichteib, so sichert man ihm seine Unabhängigkeit von der Welt und bietet ihm zugleich die Möglichkeit eine Welt freier Geister zu schaffen und zu regieren. Die Degeneration der lichten Materie erklärt sich dann leicht aus dem Abfall dieser freien Geister von Gott, aus dem sie als geschaffene ihre Lebenskraft immer ziehen mussten. Die Sünde hat nicht nur die geistliche Unseligkeit zur natürlichen Folge, da der nach Gottes Bild geschaffene Geist nur in Gott seine Befriedigung finden kann. Sie hat auch die Degeneration der Natur zur Folge, welche Gott als Strafe auf den Abfall von sich gesetzt hat. Mit der fortschreitenden Erlösung von der Sünde aber gewinnt der Geist wieder seine Überlegenheit über die Natur. So hat Christus seine Wunder aus der Kraft seiner Sündlosigkeit bewirkt und seinen aus „dem Fleisch der Sünde“ angenommenen

Leib vergeistigt und verklärt. So haben seine Heiligen jederzeit aus der Kraft des Gebets und seiner Nachfolge die Natur wunderbar beherrscht.

Ist der Geist der Grund und die Triebkraft in der Körperwelt, so muss alle Wissenschaft und Praxis, welche die Natur erkennen und beherrschen will, sich darauf richten, die „Vitalgeister“ richtig zu erkennen und zu leiten. Der Alchymist, der Arzt, der Geistliche haben hier dieselbe Aufgabe. Und indem sie alle die „geistlichen Mächte“ zu entdecken und zu heben versuchen, arbeiten sie an der grossen gemeinsamen Aufgabe der Erlösung der Welt. Denn wie die Degeneration der Natur Folge der Degeneration der Geister ist, so wird die Wiederherstellung der Geister in ihrem richtigen Verhältnis zu Gott und zur Naturwelt, auch die geistliche Verklärung dieser letzteren zur Folge haben. Die ideale Weltordnung, in der keine Not und keine Krankheit, kein Übel und kein Tod mehr sein wird, weil der Abfall von Gott und die Sünde aufgehoben sind, ist es, an deren Herbeiführung Religion und Physik zusammen arbeiten sollen.

Dass diese „geistliche Physik“ Dippel zu irgend einem Erfolge in der Chemie oder Medizin verholten habe, ist billig zu bezweifeln. Er ist auch später auf sie nicht mehr zurückgekommen. Sie ist charakteristischer für den Theologen, wie für den Naturforscher. Und zwar für den mystischen Theologen, der alles auf die geheimnisvolle Erfahrung übersinnlicher Kräfte stellt und Physisches und Geistliches dabei vermengt.

Aber auch in der Theologie ist Dippel, wie wir sehen werden, nicht auf diesem schwankenden Boden stehen geblieben. Weder die natürliche, noch die übernatürliche Physik ist das Fundament, auf dem sich die Erkenntnis Gottes aufbaut, sondern die Ethik, in dem weiteren Sinne, in dem sie nicht nur die eigentlich sittliche, sondern auch die religiöse Erfahrung umfasst.

Schon in der „thörichten Nothwendigkeit“ entwickelt er eine Lehre vom freien Willen, die ihn zu einer bestimmten Unterscheidung der physischen und geistigen Erscheinungen führen musste.

Die phantastischen Theorien über Entstehung, Abfall, Erlösung und Vollendung der Welt hat er nicht weiter verfolgt und die christliche Theologie auf die Erkenntnis ‚des zum Heile Notwendigen‘ zurückverwiesen.

Immerhin behalten auch die obigen mystosophischen Ausführungen ihren Wert. Denn, wie gesagt, im Gegensatz zu dem philosophischen und theologischen Scholasticismus, den Dippel mit Recht auch bei Cartesius und Leibnitz nicht überwunden findet, hat sich diese eigenartige Mystosophie entwickelt, in der der richtige Gedanke steckt, dass alles Wissen auf geistige und physische Erfahrung zurückgehen müsse.

Wie die Mystik in der Praxis die Bahnbrecherin ist, welche aus dem äusserlichen Mechanismus des kirchlichen Dogmatismus und Ritualismus hinausführt und auf das persönliche Erleben der Religion dringt, so hat sie die Wissenschaft, wenn auch in dunkler und orakelhafter Form zuerst darauf gewiesen, die Welt nicht aus den Systemen der spekulierenden Vernunft, sondern eben aus der Wirklichkeit zu erkennen. Wie aus der mystischen die experimentelle Physik hervorgegangen ist, so ist die mystische Theologie die Mutter der empirischen Religionswissenschaft geworden ¹.

1) Man vergleiche Kapitel VIII: die Reform der Theologie.

Fünftes Kapitel.

Halber und ganzer Pietismus.

Was Dippel veranlasst hat im Jahre 1714 Holland zu verlassen, ist mit Sicherheit nicht zu sagen. Man nimmt mit einiger Wahrscheinlichkeit an, dass eine in diesem Jahre erschienene Streitschrift gegen die Orthodoxie die holländische Republik veranlasst habe, ihm aus politischen Rücksichten die Entfernung aus dem Lande nahe zu legen. Die excentrische Kritik der Orthodoxie, welcher er den Mohammedanismus als die sittlich überlegene Religion gegenüberstellt, wird schwerlich bei der Regierung so grossen Anstoss erregt haben. Aber die ausschweifenden politischen Kombinationen, die er an die Verständigung zwischen Karl XII. und den Türken knüpft, von der er nichts Geringeres, wie die Revolutionierung der „orthodoxen europäischen Staatenordnung“ erwartet, mochten allerdings unbequem erscheinen. Dippel selbst spricht ausserdem von Schwierigkeiten, welche ihm seine kommunistische Freigebigkeit bereitet habe ¹.

Wie dem nun auch sei, er siedelte 1714 nach Altona über. Die dänische Regierung hatte ihn schon früher durch die Verleihung des Charakters als Kanzleirat ausgezeichnet; überdies empfahl sich Dänemark als Aufenthaltsort, weil die Gemahlin Friedrichs IV. die Pietisten offen begünstigte,

1) Genaueres über Dippels Aufenthalt in Holland und über seine angebliche Ausweisung von dort als seine eigenen Mittheilungen enthalten, ist auch durch die dankenswerten Bemühungen des Hrn. Prof. Sepp in Leyden, an welchen ich mich durch Vermittelung des Hrn. Prof. Benrath gewandt hatte, nicht erkundet worden. — Die erwähnte Schrift führt den Titel: *alea belli musulmanici* und findet sich im II. Bande der ges. Werke.

obwohl es auch im orthodoxen Dänemark nicht an Edikten gegen „die fälschlich Erleuchteten“ fehlte.

Wir folgen seinem religiösen Entwicklungsgang, der ihn demnächst zum völligen Bruch mit dem orthodoxen und auf die Seite des radikalen Pietismus geführt hat.

Schon in Holland ist Dippel für die separierten Pietisten eingetreten. Es ist erwähnt worden, wie er von dort aus die Bemühungen Hochmanns, den Niederrhein für die pietistische Separation zu gewinnen, unterstützt hat. In der „freien Replik“, die er jenem in seiner Art bedeutenden Manne gewidmet hat, erklärt er ausdrücklich, dass die kirchliche Vermittelung des Christentums schädlich und überflüssig sei. Der in den Kreisen der Erweckten neu ausgegossene heilige Geist ist die unmittelbare Quelle, aus welcher allein das reine geistliche Christentum fließt. Die heilige Schrift und die asketischen und mystischen Bücher, welche sich an sie anschliessen, genügen um das Bedürfnis nach Erbauung zu befriedigen. Und auch sie stehen zurück hinter der wiedergeborenen Persönlichkeit, welche eigentlich das einzige berufene Organ und Gnadenmittel des Geistes ist.

So schlägt bereits hier der Hass gegen den Mechanismus des orthodoxen Kirchentums in vollständige „pietistische Freigeisterei“ um, wie Dippel selbst den antikirchlichen Pietismus bezeichnet hat ¹.

Ähnliche Gedanken sind in der gleichfalls im Jahre 1711 in Holland veröffentlichten Schrift: „Ein Hirt und eine Heerde“, ausgesprochen. Diese Schrift gehört mit der vera demonstratio zu dem Besten, was Dippel veröffentlicht hat. Und nach Angabe von Zeitgenossen hat keine andere einen solchen Eindruck gemacht, wie diese. In ihr will er eine „unfehlbare Methode um alle Secten und Religionen zu einigen und zur einigen wahren Kirch und Religion zu bringen“, mitteilen ².

Durch Symbole und Systemata ist eine solche Einigung nicht zu erreichen. Das Denken über die religiösen Fragen

1) Man vergleiche die „freye Replik zu Gunsten Hochmanns.“ W. II, 374.

2) W. I, 1062 ff.

muss jedem frei gegeben werden. Auch die Bibel ist nicht geeignet Grundlage einer allgemeinen Religionsvereinigung zu werden, weil man über ihre Auslegung sich nie verständigen wird.

Die Einigkeit der Kirchen muss man überhaupt nicht auf irgend eine Erkenntnis stellen wollen. Der Begriff vom Christentum ist frei zu geben. Aller dogmatische Synkretismus ist vom Übel. Ebensowenig ist die Einigkeit auf Ceremonie und Verfassung zu begründen. Was letztere insbesondere betrifft, so ist sie ganz zu beseitigen, weil sie den staatlichen Zwang auf das Gebiet der freien Religion legt. Sie ist auch im Interesse des Staates zu beseitigen, weil der Staat am besten fährt, der jedem erlaubt, „Gott auf seine Weise zu dienen“.

Während Thomasius bestrebt war die Rechte der Fürsten in Kirchensachen zu erweitern, sieht Dippel im Gegenteil in der Einmischung der Staatsgewalt in dieselben den Hauptgrund des Verfalls der Religion.

„Dieses eben ist das meiste irritamentum des Religionshasses, wann durch Eingeben blinder sektiererischer Eiferer Regenten solchen bösen Unterschied machen und glauben, sie seien ihren Glaubensgenossen mehr verbunden als andern, da doch dergleichen Glaubensgenossen ebenso wohl vor Gott und Menschen untreue Schälke sein können als die andern, und kein Glaube die Menschen treu und redlich macht, als der die Welt besieget und nicht das sucht, was sein eigen, sondern was Gottes und seines Nächsten ist“.

Diesen Glauben aber, „der mit Ernst das Irdische verleugnet und das Ewige allein sucht, kann man unter Juden, Heiden und Türken ebensowohl finden wie unter Christen“. Die Fürsten sollten ihren Unterthanen vorangehen, „wohin ihnen kein Heuchler folgen kann — in die Selbstverleugnung und dienende Liebe“. Sie sollten nicht nach dem Glaubensbegriff fragen, sondern allein nach den moralischen Früchten des Glaubens. Solange sie freilich selbst es vorziehen, ihre und ihrer Höfe Sünden mit Sakrament, Predigt und Bekenntnis von ihren Hofpredigern zudecken zu lassen, statt sich von ihnen zu bekehren, werden sie sich der richtigen Einsicht verschliessen.

Die Orthodoxie hat die Staatsgewalt nötig, ohne die sie überhaupt nichts ausrichten würde, und mit deren Hilfe sie jetzt die echten Christen schlimmer verfolgt wie die heidnischen Kaiser sie verfolgt haben. Aber „die wahre Religion braucht zu ihrer Aufrichtung und Erhaltung keine Gewalt der Fürsten“. Sie wird durchdringen trotz der Anfeindungen des „Cäsaropapismus“.

Das sollte freilich erst 30 Jahre später geschehen, als der grosse Friedrich in Preussen im Namen der aufklärerischen Philosophie dieselben Grundsätze durchzuführen begann, welche die radikalen Pietisten im Namen der einigen wahren Religion Jesu zum ersten Mal aufgestellt haben.

Aber nicht zufrieden damit vom Staate zu fordern, dass er jeden in seiner Weise Gott dienen lassen möge, haben die Pietisten den politischen und dogmatischen Unionsversuchen einen in seiner Art ungleich grossartigeren Plan, alle christlichen Sekten zu einer Kirche wieder zu verbinden, gegenüber gestellt, indem sie an alle Konfessionen die Aufforderung richteten, sich zu „der einigen wahren Religion Christi zurückzubekehren“.

Es gibt nur ein haltbares Fundament für die Einigung der Sekten: die einige wahre Religion Christi, die auf nichts abzweckt, wie auf sittliche Wiedergeburt und Besserung des Lebens. In der einfachen Lehre Christi, die das arme Volk auch verstehen kann, hat man die richtige und zureichende „natürliche Methode“, diese Religion zu verbreiten. In seinem Leben das anschauliche Vorbild, in seiner Gottheit oder in seinem heiligen Geiste, die unerschöpfliche Quelle der Kraft, um es an sich zu verwirklichen und somit auch „der göttlichen Natur theilhaftig zu werden“.

Nach diesen Normen das Religionswesen zu reformieren und zu unieren, das wäre der echte, der ganze Pietismus, während der halbe „nach den Grundsätzen christlicher Klugheit“ verfährt und unter der Protektion des Staates die Orthodoxie mit der Pietät zu verbinden trachtet.

Misstrauisch muss Dippel schon sehr frühe den orthodoxen Pietismus angesehen haben. Schon im Jahre 1697 hat er geklagt, dass man nur darauf aus sei, das orthodoxe System mit einem neuen Schein von Heiligkeit zu umgeben.

Mit der Betonung der biblischen und asketischen Übungen neben den dogmatischen und rituellen Kirchenexercitien schlage man doch nur einen „neuen Weg der Gesetzlichkeit“ ein.

Er freilich hatte sich auch anfangs den väterlichen Satzungen unterworfen, aber doch nur „um sie nach und nach gering zu machen und die Leute zur Freiheit des Geistes und des wahren Evangelii zu führen“.

Wie Spener und Francke „nach den Grundsätzen der christlichen Klugheit“ verfahren, die „hallensische Mittelstrass“ betreten, Orthodoxismus und freie evangelische Pietät „nebeneinander“ betreiben, das war ganz und gar nicht die Sache dieses feurigen, rücksichtslosen Geistes. Als er sah wie sich die falsche Allianz zwischen Orthodoxie und Pietismus gar durch die Wolffsche Philosophie zu stützen suchte,¹ hat er eine neue Auflage des scholastischen Doktrinarismus in der Kirche voraussehen wollen, und sich mit gleichem Eifer gegen „die sektirerischen Pietisten und die galanten Orthodoxen“ gewandt.

Eine wirkliche Reform der Kirche hat der Pietismus mit seinen ursprünglich gesunden Forderungen eines volkstümlichen, praktischen biblischen Christentums doch nicht mit Ernst erstrebt, oder jedenfalls nicht erreicht. Die orthodoxe Rechtfertigung behält er bei, und sucht nur ihren demoralisierenden Wirkungen vorzubeugen. Dabei erschwert er die Gewinnung der Heilsgewissheit, indem er neben dem Glauben an Christi Verdienst, wie die berüchtigte Busskampfmethode Franckes beweist, noch asketische Anstrengungen fordert. Das Ceremonialwesen der Kirche lässt er stehen, wie das Dogma, und fügt nur seine asketischen Übungen, seinen falschen Bibelkultus, seine äusserlichen Liebeswerke hinzu. Aus der mystischen Verbindung mit Christus schöpft er keine Kraft zur sittlichen Wiedergeburt, in ihr fröhnt er nur seiner geistlichen Genusssucht².

Statt dem armen Volke ein Christentum zu bieten, in dem es wirklich unter den Kämpfen und Versuchungen

1) Vgl. die Einleitung zu Kapitel VIII.

2) Für diese müssige Art „des Umgangs mit dem süßen Jesus“ hat Dippel das harte Wort „geistliche Hurerey“.

des Lebens Trost und Halt finden könnte, legt dieser orthodoxe Pietismus ihm zu den alten neue Lasten auf. Dem Joch des orthodoxen Dogmas und der äusserlichen Kirchenzucht fügt er das unerträglichere Joch seiner äusserlichen Heiligkeit mit ihren biblischen und asketischen Übungen hinzu. Die Wiedergeburt des Herzens geht ihm verloren, indem er sich an den äusserlichen Geberden derselben genügen lässt. Ketzerrichterei und hochmütiges Sichabsondern, liebloses Richten und gleissnerisches Prangen in selbst-erwählter Werkgerechtigkeit — das sind die Früchte, welche Dippel überall aus der falschen Verbindung von Pietät, Orthodoxie und Politik, in welchen Speners Nachfolger das Heil zu finden meinten, hervorspriessen sieht. „Wenn aus all unserm Geschrei, das heut zu Tag mit der Pietät und dem Verfall des Christenthums gemacht wird, keine andere Frucht kommt, als die man bisher bei den meisten solcher Pietisten wahrgenommen: nämlich dass der ganze Staat solchen Christenthums in der Erkenntniss einiger Moralität und gesetzlichen Gerechtigkeit und deren eigen erwählter Ausübung beruhet, dabei das Herz in seinen Tücken ungeändert bleibt: hoffärtig, geitzig, wollüstig, eigensinnig, sektirisch, orthodox, zankmüthig, rachgierig u. dergl., wer will dann Gott verdenken, dass er im Zorn zu solchem Volk redet und sich in gleicher Eigenschaft, in denen, die er zu seinen Werkzeugen erwählet, offenbaret?“¹

Die orthodoxen Pietisten sind die schlimmsten Verführer, weil sie die Blößen des Kirchentums mit dem faden-scheinigen Mäntelchen ihrer asketischen Heiligkeit und ihrer frommen Schwatzhaftigkeit zudecken.

Auch ihnen ist es nicht um die Überwindung, sondern nur um „die Bedeckung und Verkleisterung“ der Sünde zu thun. Die orthodoxe Rechtfertigungslehre mögen diese halben Pietisten nicht missen, weil sie eben Christus auch als „Sündendecker“, nicht als wirklichen Erlöser wollen.

Die Kirche, welche in äusserlichen Werken — mögen das nun Dogmen oder Ceremonien oder asketische Übungen sein — ihre Gerechtigkeit sucht, ist nicht die Kirche Christi

1) Werke I. 631.

„in der von allen äusserlichen Gesetzen Freiheit ist und allein der Geist Christi in den Gläubigen das Gesetz“.

An Stelle des Ministeriums muss das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, an Stelle von Dogma und Sakrament der heilige Geist in dem erweckten Individuum treten. Dann wird man sich der apostolischen Gemeinde nähern, die „allein durch den Geist regiert wurde“. Und als einziges echtes Kennzeichen dieses Besitzes hat die Weltverleugnung und die Erfüllung des Gesetzes der Liebe zu gelten ¹.

Dippel hat die Gefahren der seit den zwanziger Jahren sich anbahnenden Allianz von Pietismus und Orthodoxie frühe vorausgesehen. Unabhängig wie er war, hat er es verschmäht dem Vorbilde Gottfried Arnolds zu folgen und den faulen Frieden zwischen beiden Parteien mitzuunterzeichnen.

Die Drohung mit der Kirche völlig zu brechen und zur Separation überzugehen, hat er freilich erst nach dessen Tod zur Wahrheit gemacht. Aber schon seine frühesten Streitschriften enthalten die Aufforderung an seine Freunde: „so Babel sich nicht will heilen lassen durch Ausgehen und Absondern von den Unreinen ein thätiges Zeugnis ihres israelitischen Herzens abzulegen“ ².

Die Tendenz der pietistischen Separation war keine andere als die, nach dem Muster der apostolischen Gemeinde mit kirchlichen Neubildungen vorzugehen, von welchen freilich nur die herrnhutische eine bleibende kirchengeschichtliche Bedeutung gewonnen hat. Schwerlich hat Dippel allzugrosse Hoffnungen auf die zahllosen Konventikel gesetzt, in welchen der Pietismus seine organisatorische Kraft zersplitterte. Aber in diesen Konventikelbildungen hat man nach seiner Meinung mit den Spenerschen Postulaten Ernst gemacht. An die Stelle des geistlichen Standes traten hier die religiös erweckten, mit den apostolischen Gaben der Lehre, der Weissagung, der Diakonie ausgerüsteten Laien. Die gelehrte Theologie blieb ausgeschlossen, die Schrift wurde nur zu erbaulichen Zwecken gebraucht. Die Sakra-

1) I, 639. — 68. 145. 179 f. II, 438 ff.

2) I, 261. 552. (II, 831.)

mente galten nicht mehr als klerikalische Heils- oder auch Discipliniermittel, sondern als Handlungen der gläubigen Gemeinde, welche ihre lebendige Verbindung mit Christus in ihnen feierte. Der Symbolzwang war beseitigt, der in der Liebe thätige Glaube an Christus war das Thatbekenntnis, welches hier allein galt.

Auf die Unterstützung der politischen Macht verzichtete man ganz. In den Verfolgungen, welche die orthodoxen Regierungen über „die allgemeinen Christen“ verhängten, sah man ein Zeichen der herannahenden Wiederkunft Christi, auf die man sich durch Bibellesen, Beten, Fasten und Liebeswerke vorbereitete.

Kurz, hier war jedenfalls von dem „Wesen in Christo“ mehr zu finden, wie in der pietistischen Orthodoxie.

So ist denn Dippel auf die Seite der Konventikelchristen getreten, ohne doch darauf zu verzichten, die hier praktisch gewordenen Grundsätze auch weiter noch auf die zu Recht bestehenden drei christlichen Konfessionskirchen anzuwenden. Und er hat es nicht verschmäht die Hilfe der Mächtigen zu suchen, wo sie seinen Reformplanen geneigt schienen.

In Dänemark schien sich eine solche Aussicht auf Reform der bestehenden Kirche nach pietistischen Grundsätzen zu eröffnen. Dippel hat hier Einfluss auf hervorragende Staatsmänner zu gewinnen gewusst, und sogar mit dem Könige Friedrich IV. über Religionssachen korrespondiert. Aber gerade diese Korrespondenz sollte dem pietistischen Reformator verhängnisvoll werden. Er fand sich nämlich veranlasst auch auf das bürgerliche Gebiet überzugreifen und in einem vom 21. December 1717 datierten Schreiben nicht nur den Magistrat von Altona sondern auch seinen Gönner den Statthalter Grafen Reventlow und dessen Gemahlin beim Könige zu denunzieren.

Aus den vollständig erhaltenen Prozessakten des Geheimen Archivs in Kopenhagen geht deutlich hervor, dass Dippel den Grafen und die Gräfin schwerer Rechtsverletzungen geziehen hat. Insbesondere hat er die Gräfin beschuldigt, dass sie die Ausführung richterlicher Urtheile verhindert und dafür Geld angenommen habe.

Der König war aber für diese Methode pietistischer Staatsverbesserung nicht empfänglich. Er liess dem Grafen das noch erhaltene Dippelsche Denunziationsschreiben übergeben und befahl die sofortige Verhaftung des Denunzianten, der sich seit dem Zerwürfnis mit dem Grafen in Hamburg aufhielt, von wo er verschiedene injuriöse Schriften gegen die gräfliche Familie veröffentlicht hat. Hamburg lieferte Dippel aus, dem nun in aller Form der Prozess gemacht wurde. Die Anklage lautete auf Verleumdung des Grafen und der Gräfin Reventlow. Die eigens vom Könige berufene Kommission fand Dippel der schweren und grundlosen Verleumdung der Reventlow'schen schuldig. Er wurde nach dem Bericht der Kommission vom 29. September 1719 an den König verurteilt 1. zum Verlust seines Charakters als Kanzleirat, 2. zur öffentlichen Verbrennung seiner injuriösen Schriften durch den Henker, 3. zu lebenslänglicher Gefangenschaft.

Ein Schreiben Dippels an den Geheimsekretär des Königs, indem er seine Anklage gegen die Reventlow'sche Familie weiter zu begründen suchte, war unberücksichtigt geblieben. Der König bestätigte das Urteil, welches am 28. September 1719 in Altona vollzogen wurde.

Diese Strafe steht nun aber offenbar in keinem Verhältnis zu seinem Vergehen. Er hat gewiss der Reventlow'schen Familie Unrecht gethan, indem er auf falsche Einflüsterungen hörte und sich von seinen eitlen Reformgelüsten hinreissen liess. Aber selbst für die damalige willkürliche Rechtsprechung ist diese Verurteilung unerhört.

Da liegt es nun allerdings nahe, anzunehmen, dass noch andere Momente bei ihr mitgewirkt haben. Man hat zugleich den radikalen Pietisten, den gefürchteten Pamphletisten unschädlich machen wollen. Die Untersuchungsakten selbst bestätigen freilich diesen Verdacht nicht. Aber unter ihnen finden sich Briefe des Grafen Reventlow an die Untersuchungskommission, welche Dippel derselben als Feind der christlichen Kirche und der Geistlichkeit denunzieren. Diesen Briefen sind einige „gotteslästerliche“ Schriften Dippels beigelegt gewesen. Namentlich stützt sich der Graf auf „ein Hirt und eine Heerde“. Ausserdem erwähnt

er einer Schrift Dippels gegen den Probst Fleischer in Altona, welcher mit Gewalt die Kinder mehrerer separierten Pietisten hatte taufen lassen¹.

Man wird also wohl nicht irre gehen, wenn man die Schwere jener Strafe aus der Absicht erklärt, den gefürchteten Mann überhaupt unschädlich zu machen.

Der Graf Reventlow hatte darauf verzichtet, Dippel selbst auf seinen Gütern gefangen zu halten. Er wurde auf die Feste Hamershus auf der Insel Bornholm gebracht, wo er anfangs allem Anscheine nach in strenger Haft gehalten wurde. Feder und Tinte wurden ihm entzogen. Er erhielt das gewöhnliche Tagegeld politischer Verbrecher, welches nur 4 Kronen wöchentlich betrug. Bald aber wurde ihm auf Verwendung hoher Personen mehr Freiheit gewährt, so dass er den Kranken auf der Insel ärztlichen Beistand leisten konnte. Sogar seine schriftstellerische Thätigkeit konnte er später wieder aufnehmen, freilich auf einem sehr harmlosen Gebiete. Es hatten sich nämlich bei Ausgrabungen auf der Insel eine Menge alter Münzen gefunden, die Dippel zur Begutachtung vorgelegt wurden. Die kleine Schrift, in welcher er sein Urteil veröffentlichte, hat die Berleburger Ausgabe seiner Werke erhalten.

Mittlerweile waren seine Freunde in Holland, in Wittgenstein-Berleburg und in Dänemark selbst thätig, um den König zur Begnadigung des ungerecht Verurtheilten zu bestimmen. Einen Brief des Grafen August von Wittgenstein an den Grafen Reventlow vom 26. August 1724 teilt Buchner aus dem Wittgensteinschen Archiv mit, in welchem derselbe „für den zu Bornholm sitzenden armen Dippelium herzliche Fürbitte thut“.

Diese Fürbitte blieb bei dem Grafen Reventlow aber ohne Erfolg. Ein aus dem Jahre 1725 vom 21. August datierter Brief desselben an den Grafen Wittgenstein spricht

1) Alle diese Mittheilungen entnehme ich den „Inquisitionsalakten wider den Canzleyrath Dippel in Altona wegen seiner falschen Angabe wider Graf Reventlau in 1718 und 1719“, welche ich im Geheimen Archiv zu Kopenhagen eingesehen habe. Hiernach sind denn auch die bisherigen Darstellungen der Sache durch Buchner u. A. zu berichtigen.

sich über den Fall so aus: „Was diesemnächst den auf der Insel Bornholm zu Hamershus sitzenden Dippelium anbelangt, vor dessen Dimittir- und Loslassung aus dem Arrest Euer Excellenz und Liebden eine gütige Fürbitte zu thun sich die Mühe nehmen wollen, so kann deroselben in dienst-ergebenster Antwort zu vermelden keinen Umgang nehmen, was gestalten weder ich noch meine Frau gegen erwähnten Dippelium den geringsten Groll oder Hass in unserm Herzen beugen, vielmehr haben wir demselben alle uns wider Verschulden zugefügte Beleidigungen schon längstens völlig vergeben und verziehen, ja es würde uns gleich Anfangs sehr lieb gewesen sein, wann wir ohne Prostitution unseres ehrlichen Namens die Dippelschen Infamien und Schmähungen generoso contemptu hätten verschmerzen können, und nicht durch dessen, zu verschiedenen Malen wiederholte noires Calumnien und Zudringlichkeiten gleichsam mit Gewalt wäre gezwungen worden, die justice gegen ihn zu imploriren. Da nun die von Ihrer Königl. Maj. allergnädigst angeordnet gewesene Commission nach vorhergegangener genügsamer Untersuchung den Diffamanten ad perpetuos carceres verurtheilet, Ihro Majestät auch solche sentence nachgehends allergnädigst confirmiret haben, so ist hierdurch mein Anspruch an oftbesagten Dippel beendigt und alles weiteres commercium mit ihm aufgehoben, dergestalt dass ich mich in seine Angelegenheiten ferner nicht verlieren kann noch mag. Hat die göttliche providence es so geordnet, dass arrestatus mit der Zeit wieder auf freien Fuss kommen solle, bin ich mit deren Fügung gar wohl zufrieden, mich aber vor dessen Liberation zu interessiren, kann aus angeführten Ursachen nicht geschehen, da ich mir von des Dipelii Gemüthsart nichts Besseres versprechen kann, als was er durch seine fameuse actiones in Holland, Berlin, und andern Orten überall vorhin genügsam an den Tag gelegt hat, würde es mir auch sehr zu Gemüth ziehen, wenn ich auch nur per indirectum einigen Beitrag thun sollte, um andere ehrliche Leute denen insultes dieses in seine eigene Vollkommenheit gar zu sehr verliebten Mannes zu exponiren“¹.

1) Histor. Taschenbuch 3. F. 9. B. S. 295 f.

Als der Graf August von Wittgenstein sich ein Jahr später direkt an den König von Dänemark wandte, um seine Fürsprache für Dippel geltend zu machen, war sie nicht mehr nötig. Nach nahezu siebenjähriger Gefangenschaft wurde Dippel durch Königliche Ordre vom 11. Juni 1726 in Freiheit gesetzt.

Anlass zu diesem Gnadenakt bot die Entbindung der zweiten (morganatischen) Gemahlin Friedrichs IV. dar, einer Tochter jenes Grafen Reventlow, welche sich die Freilassung Dippels erbeten hatte. Allerdings war diese Freilassung an eine doppelte Bedingung geknüpft: Dippel musste schriftlich um sie bitten und versprechen das Land alsbald zu verlassen und nicht wieder zu betreten ¹.

Dippel beabsichtigte sofort nach Deutschland zurückzukehren. Aber die Ausführung dieser Absicht wurde durch die Notwendigkeit sich die erforderlichen Pässe zu verschaffen und durch ungünstige Witterung verzögert. Er entschloss sich endlich, da ihn kein dringendes Geschäft nach Deutschland rief, den Bitten eines seiner schwedischen Verehrer, des Kaufmannes Hoffmeister von Christianstadt, nachzugeben und denselben in seiner Heimat zu besuchen.

Auch in Schweden hatte der Pietismus unter dem Adel und dem Volk trotz der entschieden feindseligen Haltung der orthodoxen Geistlichkeit seine Anhänger gefunden. Die Schriften Speners, Franckes und Dippels wurden wenigstens im Geheimen gelesen. Namentlich in den südlichen Hafenorten hatten sich sogar Ansätze zu Konventikelbildungen gezeigt. Die eifrigen Bemühungen dieser Leute, Dippel zu bewegen, seinen Aufenthalt für längere Zeit in Schweden zu nehmen, sind durch eine Menge von Briefschaften bezeugt, welche das Stockholmer Geheime Archiv aufbewahrt. Man hoffte durch ihn der pietistischen Opposition gegen das orthodoxe Kirchentum zu einem neuen Aufschwung zu verhelfen. Und das Gleiche schien die orthodoxe Geistlichkeit zu fürchten.

Kaum nämlich war Ende September 1726 der schwe-

1) Dies der Inhalt der auf dem Geheimen Archiv zu Kopenhagen aufbewahrten Ordre des Königs.

dische Reichstag zusammengetreten, als auch der geistliche Stand das Ansinnen an den König-Gemahl der Ulrike Eleonore, Friedrich von Hessen, richtete, den gefürchteten pietistischen Reformer des Landes zu verweisen. Dieses einseitige Vorgehen der Geistlichkeit, ohne Zurateziehung der übrigen Stände, verdross den Adel, der sich zunächst, wie es scheint, nur um die Geistlichkeit seine Übermacht fühlen zu lassen, des Verfolgten annahm. Aber nicht genug damit, dass der Adel Dippel in Christianstadt beschützte, er wusste den König sogar zu bestimmen, dass er den ärztlichen Rat des Angefeindeten nachsuchte und ihn zu dem Zweck einer Konsultation nach Stockholm einlud. Das war die eigentliche Veranlassung der Berufung Dippels nach Stockholm, über welche sich der eitle Reformator ebenso getäuscht hat, wie diejenigen, welche keine andere Quelle als Dippels Erzählung über seine schwedischen Schicksale ihrer Darstellung der Sache zu Grund legen konnten. Dabei mögen immerhin einzelne Adlige ihre Nebenabsichten gehabt und nicht nur den Arzt, sondern vor Allem den Pietisten Dippel in die von keiner Ketzerei bis dahin entweihte Hauptstadt des lutherischen Schwedens eingeladen haben ¹.

Der Einladung nach Stockholm zu kommen, ist Dippel nicht sogleich gefolgt. Er erbot sich zuerst dem Könige sein ärztliches Gutachten schriftlich einzusenden. Und sein Misstrauen war nicht grundlos. Denn die Geistlichkeit setzte ihre Versuche, den König zur Unterzeichnung eines Ausweisungsdekrets zu bewegen, fort, während der Adel, dadurch gereizt, im entgegengesetzten Sinne auf den König einwirkte. So wurde denn die Frage der Ausweisung oder Berufung Dippels, wie man wohl sagen darf, rein zufälligerweise, die Streitfrage, an welcher sich die Rivalität der beiden um den leitenden Einfluss kämpfenden Stände er-

1) Ich stütze mich bei der Darstellung der schwedischen Episode aus Dippels Leben neben seiner Erzählung im III. Bde. d. ges. Werke, auf die Akten des Geheimen Archives in Stockholm über die Verhandlungen des Reichstags von 1726—27, welche die Schrift des schwedischen Theologen Dr. Henning in Upsala auszieht: Johan Conrad Dippels vistelse i Sverige samt Dippelianismen i Stockholm. Upsala 1881.

proben sollte. Jedenfalls hat der Adel als Stand, wie Henning nachweist, an Dippel kein anderes Interesse genommen, als dass er an seiner Sache seine Überlegenheit gegenüber der Geistlichkeit zur Geltung bringen wollte.

Aber welchen Wert man darauf legte, geht daraus hervor, dass sich zwei Mitglieder des Adelsstandes persönlich nach Christianstadt begaben, um Dippel zur Reise nach Stockholm zu bewegen.

Die an sich unbedeutende Angelegenheit wurde aber gewiss nicht nur durch die Rivalität der beiden Stände zu einer Staatsangelegenheit ersten Rangs aufgepauscht. Dippels Ruf war längst auch nach Schweden gedrungen. In Christianstadt selbst hatte die pietistische Bewegung durch seine Anwesenheit eine solche Bedeutung gewonnen, dass die orthodoxe Geistlichkeit auf der Kanzel Dippel und seinen Freund Hoffmeister persönlich angriff, was ihr aber alsbald vom Magistrat untersagt wurde. Pietistische Anschauungen waren insbesondere durch Vermittelung der Soldaten und Offiziere Karls XII. aus Deutschland nach Schweden herübergebracht worden. Unter diesen Umständen kann es nicht Wunder nehmen, dass die Geistlichkeit in der Anwesenheit Dippels eine Gefahr für die Sache der Orthodoxie erkannte, und dass sie seine Berufung nach Stockholm mit der äussersten Energie zu verhindern suchte. Dippel entschloss sich endlich im Januar 1727 zu der gefahrvollen Reise, nachdem er die Überzeugung sich gebildet hatte, die göttliche Vorsehung wolle ihn als Werkzeug gebrauchen, um auch in Schweden die verdorbene Kirche zu bessern oder wenn das auch hier unmöglich sein sollte, zu richten und zu strafen.

In einem Briefe vom 27. Februar 1727 spricht sich Dippel selbst über seine Aufnahme in Stockholm vielleicht in etwas überschwänglicher Weise aus. Einer seiner pietistischen Verehrer, der sich übrigens bald von ihm zurückgezogen zu haben scheint, ein Herr von Walkeren, hatte ihn gastlich aufgenommen. Er wird mit Besuchen von Grossen und Geringen überlaufen. Bald als Arzt, bald als pietistischer Kirchenreformer, um Rat befragt, sieht er sich bereits an der Spitze einer aussichtsreichen kirchlichen Be-

wegung. Der König und viele Adlige bedienen sich seines ärztlichen Rates.

Unter seinem Einfluss erhält der Pietismus freieren Spielraum. Eine Anzahl Prediger erklären sich offen für ihn. Pietistische Agitationen wagen sich aus den Konventikeln in die Öffentlichkeit. Die Erweckten erscheinen an öffentlichen Lustorten, um durch ihre Bussgesänge und Ansprachen die weltförmigen orthodoxen Christen an die Notwendigkeit ihrer Wiedergeburt zu mahnen. Speners und Franckes Schriften werden ungehindert gelesen. Dippels Schriften selbst werden, wie er berichtet, mit 10—12 Thalern bezahlt. In Christianstadt hatte man bereits mit der Gründung von Asylen für Kranke und Arme begonnen. Ähnliche Gründungen werden nun auch in Stockholm in Anregung gebracht. Dippel will sich dieser Dinge nicht rühmen, um nicht „in die hallensische Werkgerechtigkeit“ zu fallen, aber er rechnet sie sich doch an.

Ein ausserordentlicher Eifer um asketisches Leben macht sich an verschiedenen Orten geltend. Dippel wird von allen Seiten persönlich und brieflich befragt. Das Stockholmer Archiv bewahrt heute noch eine Menge von Briefen u. dgl. auf, welche den Aufschwung der pietistischen Bewegung in Schweden bezeugen ¹.

Es ist nun aber sehr bemerkenswert, wie er selbst sich nicht in diese Agitationen mit fortreissen lässt. Im Gegenteil äussert er sich sehr zurückhaltend über die Fortschritte des Konventikelchristentums. Ja es scheint, dass er sich schon in Schweden überzeugt hat, wie sein Religionsideal hier so wenig wie in der Orthodoxie verwirklicht sei.

Im Hause seines Freundes Hoffmeister in Christianstadt hatte er sich schon überzeugen müssen, wie mit Singen, Beten und Bibellesen in den Konventikeln und Häusern der Erweckten es auch nicht gethan sei, wie vielmehr hier wie anderwärts die liebe Eitelkeit ihr offenes und verstecktes Spiel treibe. Gerade ungebildete Leute mochten eine besondere Befriedigung darin finden, als Redner, Sänger und Schriftausleger im kleineren oder grösseren Kreise aufzutreten. Man muss es selbst gesehen haben, um zu ver-

1) Dieselben haben indessen nur lokales Interesse.

stehen, wie in dieser Entfaltung individueller Freiheit auf religiösem Gebiete gerade für das erweckte Laientum ein besonderer Reiz liegt. Die Ausartungen aber liegen nahe bei der Hand. Die gewöhnlichen Berufsgeschäfte, die Familienpflichten treten zurück oder werden vernachlässigt, wo die Religion diese Art geselliger und individueller Freiheit, deren Gegenstand sie bildet, zu rechtfertigen scheint. Die Virtuosen des Gebets oder der freien Ansprache fröhnen mit dieser Thätigkeit zugleich ihrem Ehrgeiz. Die Gemeinde, welche sie um sich sammeln, findet in dieser Form religiöser Agitation ihren Genuss und zugleich das Recht sich von den unlebendigen Christen abzusondern. Dippel hat das Alles bereits damals erfahren müssen, und sich die Gefahren des pietistischen Religionssports nicht verhehlt, wie seine Erzählung bezeugt. Auch ein Brief von ihm, den das Stockholmer Archiv aufbewahrt, bestätigt seine Nüchternheit dieser Bewegung gegenüber. Derselbe ist vom 20. März 1727 datiert und an einen gewissen Schäfer gerichtet. Im Eingang spielt Dippel auf seine Erlebnisse in Schweden an und wendet sich dann gegen den Versuch übereifriger Freunde das Fasten als regelrechte Sitte wieder einzuführen. Er sagt darüber sehr schön: „Wer Gott über Alles liebt kann sich aller Kreatur in Mässigkeit und Danksagung bedienen. Gott fordert in Christo Jesu nicht dieses oder jenes, sondern uns selbst ganz und gar und machet, so wir recht wollen in Christo erfunden werden, all unser eignes zu nichte um allein in uns zu leben und sein Werk selbst zu vollbringen“. Durch „selbsterwählte“ Askese könne man die gut gesinnten Weltleute nur abstossen. Sich selbst aber bereite man durch dergleichen „Erhebungen und Versteigungen“ nur die grössten Gefahren. Hochmut und Lieblosigkeit pflegten regelmässig solche übernatürliche Religionsexercitien zu begleiten; und je straffer man die Askese anspanne, desto leichter sei der Rückfall in sinnliches Weltleben.

Charakteristisch für Dippel ist übrigens der Ausdruck religiöser Gelassenheit, der sich im Eingang des Briefes findet, und der zu seiner stürmischen aufgeregten Thätigkeit im öffentlichen Leben eigentümlich kontrastiert. Ähn-

lich spricht er sich auch in einem vom 16. Juli 1727 aus Stockholm datierten Brief aus. „Ich sehe alles mit indifferenten Augen an auf meiner Seite, thue hier und rede ohne Scheu, was mir meine Pflicht und die Gelegenheit an die Hand gibt, suche keine Patronen, bekümmere mich nicht um die molimina der Feinde, sondern erwarte geruhig in meinem centro was Gott weiter mit mir in diesen nordischen Quartieren vorhat, als in welche durch seine sonderbare Führung und nach seinem heiligen Willen gekommen zu sein, ich gewiss versichert bin“.

Mittlerweile scheinen die ärztlichen Erfolge, welche Dippel mit dem Könige erzielte, nicht belangreich gewesen zu sein, während die pietistische Bewegung in der Hauptstadt und im Lande weiter um sich griff. Seine Freunde wünschten ihn zu fesseln. In ihrem Kreise mag der Wunsch laut geworden sein, man möge ihn durch ein Staats- oder Kirchenamt Schweden erhalten. Es mag auch immerhin vorgekommen sein bei dem fortdauernden Zwist zwischen Adel und Geistlichkeit, dass in den Kreisen des ersteren der ironische Vorschlag ihn zum obersten Bischof der Landeskirche zu machen, laut geworden ist. Dippel selbst macht in seiner Erzählung nicht mehr aus der Sache. Und an massgebender Stelle ist gewiss weder das Eine noch das Andere jemals ernstlich in Frage gekommen ¹.

Dippel hatte sich bis dahin einer Mässigung befleissigt, die für gewöhnlich nicht seine Sache war. Als er aber sehen musste, wie seine Berufung nur dazu gedient hatte, dem Adel eine Gelegenheit darzubieten, um seine Überlegenheit über den Klerus zu bewähren, als sich seine einflussreichen Gönner mehr und mehr von ihm abwandten, die klerikalen Intriguen gegen ihn aber mehr und mehr wuchsen, war es mit seiner Mässigung bald zu Ende.

Er fand sich nun veranlasst „solche ungeheuchelte und freimüthige Zeugnisse abzulegen, welche das ganze Lutherthum direkt über den Haufen werfen und nicht nur Schweden, sondern die ganze Welt in Verwunderung setzen

1) Henning a. a. O. S. 4 f. — Die überschwängliche Schilderung der Ehren, welche Dippel in Schweden erfahren haben soll, bei Buchner u. A., ist ohne historischen Grund.

sollten“. Das that er in einer Schrift, die zunächst in Abschriften unter seinen Freunden bekannt gegeben, bald aber auch gedruckt wurde. Sie führt den Titel: „Der von den Nebeln des Reichs der Verwirrung gesäuberte helle Glanz des Evangeliums Jesu Christi, oder Schrift- und Wahrheitsgemässer Entwurf der Heilsordnung in 153 Fragen auseinandergelegt u. s. w.“ In dieser Schrift lehnte er die orthodoxe Satisfaktionslehre in jeder Form ab. Dass Christus sich Verdienste erworben um uns, die wir nur zu glauben brauchen, um Anspruch auf zeitliche und ewige Seligkeit zu haben, ist ihm auch hier das *πρωτον ψευδος* der Orthodoxie. Das Christentum ist das Mittel zu unserer sittlichen Lebenserneuerung. Christus der wirkliche Erlöser von der Sünde. Der Glaube ist die Hingabe an ihn, um seinen heiligen Geist aufzunehmen, aus dessen Kraft wir in das Bild Christi selbst umgewandelt werden. Man muss die Gottheit Christi in der Wiedergeburt erfahren, statt bloß an sie zu glauben. Es gibt keinen anderen Weg zu Gott und zur Seligkeit als die wirkliche Aufhebung der Sünde. Innere Seligkeit hat keiner auf den Glauben an das Verdienst Christi hin, sondern nur wenn er das göttliche Wesen der Liebe in sich aufnimmt und nach ihr lebt, gewinnt er wirkliche, bleibende Seligkeit.

Einige wichtigere dieser 153 Fragen mögen hier in der Fassung Dippels selbst eine Stelle finden.

1. 2. 3. 4: ob nicht Gott, das höchste Gut, in sich selbst und aus sich selbst alle Seeligkeit, Vollkommenheit und Vergnügung besitze? ob derohalb ein andrer Endzweck der Schöpfung könne concipiret werden, als allein nur dieses höchste Gut auf andre fortzupflanzen? ob in diesem Ausfluss des höchsten Guts, das ist: der Liebe und in deren Annehmung auf Seiten der vernünftigen Kreatur, der Gegenliebe nicht alle Seeligkeit der Kreatur gegründet sei?

9: ob Gott nach dem Fall der Kreaturen vermöge seines unveränderlichen Wesens und seiner unverrückten eignen Seeligkeit in seinen Werken gegen die verdorbene Kreatur etwas andres intendiren könne als ihr Arzt zu sein? d. h. sie zu retten und seelig zu machen und aufs neue in seine Gemeinschaft zu ziehen?

27: ob, weil hier in der Zeit der Kampf und Streit

gegen die Sünde nicht aufhöret, aus diesem Streit könne geschlossen werden, dass die Gesetze des Lebens: Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben nicht nach der Intention des höchsten Gutes völlig können erfüllet werden?

32: ob Jesus jemals sich vermerken lassen, dass er gekommen, seinen zornigen Vater zu versöhnen und dem Gesetz oder der verletzten Gerechtigkeit Gottes ein Genügen zu thun?

41. 42: ob alle Lehren, alle Vermahnungen, alle Gleichnisse, ja das ganze Leben des Heylandes sich nicht einzig und allein in diesem Punkt concentriren, dass das Irdische im innersten Grunde der Seelen müsse verleugnet, hingegen das Ewige mit allem Vermögen müsse gesucht werden? ob Christus jemals die Bedingung des Seeligwerdens oder des Verlorengehens in etwas andres gesetzt?

44: ob der Heyland nicht vor sich selbst nöthig gehabt durch die enge Pforte der Verleugnung zur Herrlichkeit zu gehen? und ob ihm das Reich von seinem himmlischen Vater auf eine andere Weise hätte können beschieden werden?

51: ob nicht das Mass und der Grad der Seeligkeit und Herrlichkeit in dem Reich Jesu Christi sich reguliren nach der mehreren oder mindern Gleichförmigkeit mit diesem Process des Heylands?

66: ob das ganze complementum des Mittler-Amtes Christi sich nicht in dem terminire, dass alle Feindschaft, d. i. der Fleischessinn und das Leben ausser Gott soll aufgehoben und Gott, das höchste Gut, soll wiederum Alles in Allem werden?

71: ob es nicht vernünftiger und vom Betrug entfernter sei die Kleinmüthigen auf die niemals verrückte und ewig währende Liebe Gottes in Christo zu weisen, sich derselben ohne einige Bedingung in die Arme zu werfen und alles von ihr zu hoffen, auch nach dem Tode durch die ihr allein beliebigen Mittel dasjenige zu ersetzen, was hier durch eigne Schuld und Trägheit versäumt worden?

78: ob aller Trost und alle durch Gründe gesuchte Zuversicht nicht eitel und ohne Nachdruck in sich selbst

seien, so lange das höchste Gut nicht in der That geföhlet und besessen wird: oder der heilige Geist der allein der Tröster und das Pfand unseres Erbes ist, in dem Herzen wohnt, den verfinsterten Verstand bestrahlet und den Hunger des Glaubens durch den reellen Einfluss der ewigen Güter befriediget?

Man sieht, diese Thesen mit welchen sich Dippel getraute „das ganze Luthertum über den Haufen zu werfen“, drehen sich alle um den einen Punkt: reelle Erlösung ist nur möglich durch reelle Heiligung. Die Gewissheit der Erlösung aus einer fremden Leistung schöpfen wollen, ist eine positive Unmöglichkeit, da der religiöse Friede immer mit der Sünde aufhört und nur durch wirkliche Beseitigung der letzteren fest begründet wird. Christi ganzes Werk besteht darin, dass er „den Prozess“ der Weltverleugnung in der Kraft der Liebe Gottes uns vorlebt. Die in Christus offenbare ewige Liebe Gottes ist der unverrückbare Grund unserer Gewissheit zeitlicher und ewiger Glückseligkeit und zugleich die unversiegbare Quelle, aus der wir die Kraft zur wahren Weltverleugnung, durch die thätige Erfüllung des Gesetzes der Gottes- und Menschenliebe schöpfen.

Statt also den armen und bedrückten Gemütern zu predigen, dass sie nur unter der Bedingung des Glaubens an das sinnlose Satisfaktionsdogma Vergebung und Seligkeit finden können, soll man sie anleiten sich ohne jede Bedingung in die offenen Arme der in Christo offenbaren, ewigen Liebe zu werfen. Je mehr diese Liebe ihr eigenes Wesen wird, je mehr sie aus ihrer Kraft ihr ganzes Leben heiligen, desto zuversichtlicher werden sie die „aus der Erfahrung geschöpfte“ Hoffnung ewiger Glückseligkeit in sich tragen dürfen. Wie die Erleuchtung über die Geheimnisse des christlichen Glaubens mit der persönlichen Heiligung wächst oder abnimmt, so steht auch die religiöse Glückseligkeit genau in Proportion zur sittlichen Heiligung.

Damit war nun freilich der Glaube, dass die Gnade oder Liebe Gottes in Christo Grund und Quelle des ganzen christlichen Lebens sei, vollständig aufrecht erhalten. Aber die orthodoxe Lehre war endgiltig aufgegeben, derzufolge der Zorn Gottes über jedem bleibe, der nicht auf die dop-

pelte Satisfaktion Christi seine ganze Heilszuversicht gründe. Es musste aber der Orthodoxie darauf ankommen, die Bedingungen aufrecht zu erhalten, an deren Erfüllung durch die Laien sie die Seligkeit geknüpft hatte.

Bald nach dem Erscheinen der „Läster-Schrift“ setzte die Geistlichkeit den Reichstagsbeschluss auf Ausweisung Dippels durch. Vom Adel waren die meisten Abgeordneten bereits abgereist; schwerlich würden dieselben auch jetzt wieder mit der früheren Energie für Dippel eingetreten sein. So begnügten sich Einzelne ihm ihr Bedauern auszusprechen. Der König, an dem Dippel eine glückliche Kur nicht gemacht zu haben scheint, hatte keinen Grund, die Vollziehung dieses Beschlusses aufzuhalten. Dippel musste, obwohl krank, bei strenger Kälte am 5. Dezember 1727 die Stadt und demnächst das Land verlassen.

Er wandte sich zunächst nach Schonen, wo er bis März 1728 bei seinen Freunden verweilte. In demselben Monate folgte er einer Einladung seiner Anhänger in Dänemark, und reiste über Malmö nach Kopenhagen. Das Verbot, Dänemark je wieder zu betreten, muss aufgehoben oder doch nicht mehr als gültig angesehen worden sein. Nach einem von Buchner aus dem Wittgensteinschen Archiv mitgeteilten Brief Dippels an einen Herrn von Payencopen¹, hat man sich sogar am Hofe seines ärztlichen Rates bedient und ihm Anerbietungen gemacht, die ihn aufs neue an Dänemark fesseln sollten. Er will sie „franchement“ abgelehnt haben, hauptsächlich wegen „der Collision mit der Gräfin und der daraus über ihn gekommenen Fatalität“. Denn wenn er auch schon alles vergessen und vergeben habe, so werde doch auf der andern Seite „eine ewige Jalousie gegründet bleiben“.

Obwohl fortwährend seine ärztlichen Ratschläge und Medikamente in Anspruch genommen werden, hat Dippel nicht einmal das notwendige Geld zur Weiterreise, welches er sich von dem Grafen W(ittgenstein) durch Payencopen erbittet. Daran hat aber ohne Zweifel seine Freigebigkeit

1) A. a. O. S. 314—316. — Im Kopenhagener Archiv habe ich über die in dem Briefe erwähnten Verhandlungen nichts gefunden.

grössere Schuld, wie seine angebliche Neigung auf grossem Fusse zu leben. Im September 1728 kehrt Dippel nach Deutschland zurück, wo ihm ein minder freundlicher Empfang wie in Dänemark bereitet wurde. Die Reise ging über Lauenburg, Lüneburg und Celle nach Goslar. In der Nähe dieser Stadt, in Liebenburg, dachte er längeren Aufenthalt zu nehmen, um seine chemischen Versuche in ruhiger Zurückgezogenheit aufzunehmen. Aber der Generalsuperintendent Mayenberg zu Clausthal hatte kaum von seiner Anwesenheit gehört, als er auch bei dem Hildesheimer Konsistorium auf seine Ausweisung drang. Umsonst berief sich Dippel darauf, dass er lediglich seinen medicinischen und chemischen Studien leben wolle, dass er nicht daran denke in die dortigen Religionsangelegenheiten einzugreifen, das Konsistorium erwirkte einen Ausweisungsbefehl bei der Regierung in Hannover und Dippel musste im December 1729 das Land verlassen.

Er wandte sich nunmehr nach der Grafschaft Sayn-Wittgenstein-Berleburg, in welcher die von den orthodoxen Staatskirchen verfolgten Pietisten freies Asyl hatten. Die Wittgensteiner waren alsbald dem Beispiele der Grafen von Isenburg-Büdingen gefolgt, welche im Jahre 1712 alle Diejenigen eingeladen hatten sich in ihrem Lande niederzulassen, „welche sich zu einer anderen (als der im Reich anerkannten) Religion oder zu gar keiner äusseren Religion hielten, aber doch im bürgerlichen Wandel gegen Obrigkeit und Unterthanen sowohl, als in ihren Häusern ehrbar, sittsam und christlich sich aufführen wollten“.

Vergeblich hatten die Theologen „der anerkannten drei Religionen“ das Reichskammergericht zum Einschreiten gegen die Grafen veranlasst. Seit 1712 gab es in Deutschland Territorien, in welchen unbeschränkte Gewissens- und Religionsfreiheit herrschte, in welchen jedem Unterthan, sofern er nur ein „christliches Leben“ führte, vergönnt war „nach seiner Façon selig zu werden“¹. Hier sollte denn

1) Womit freilich nicht gesagt ist, dass das Reich darauf verzichtet hätte, die „allgemeinen Christen“ eventuell mit Gewalt zur Unterwerfung unter gewisse kirchliche Handlungen zu bringen. Da

auch der eben von den orthodoxen Regierungen durch ganz Norddeutschland gehetzte Christianus Democritus eine Freistatt finden. Der edle Graf Kasimir von Berleburg notierte im December 1729 in seinem Tagebuch: „dass der weltberühmte Dr. Dippelius, der unter dem Namen Christianus Democritus den Gelehrten bekannt ist und 6 $\frac{1}{2}$ Jahr auf der Insel Bornholm gefangen gesessen hat hierher gekommen ist, mit welchem ich also auch bekannt geworden bin. Er ist im Umgang ein artiger, humaner, gelehrter und geschickter Mensch“.

Lange blieb indessen Dippel fürs Erste nicht in Berleburg. Sein alter Gönner Graf August von Wittgenstein liess ihn alsbald in seine Residenz Wittgenstein einladen. Dort blieb er bis Mai 1730, wo er aus unbekannten Gründen nach Berleburg zurückkehrte, um daselbst bis an sein Lebensende zu verweilen.

Aber gerade in diesem Freistaat der pietistischen Sektirerei sollte es zum völligen Bruch mit dem Konventikelchristentum kommen, an dem Dippel freilich schon in Schweden irre geworden war.

Er selbst vermochte seine Interessen nicht in der Weise einzuengen, wie es diejenigen forderten, welche in dem regelmässigen Betrieb ihrer asketischen und beschaulichen Pietät ihre eigentliche Lebensaufgabe finden wollten, neben dem die unerlässlichen weltlichen Verrichtungen in Haus und Beruf als eine irdische Last empfunden wurden. Seine medicinische Kunst mochte noch gelten. Sie kam den Berleburger Separierten überall zu statten. Aber seine wissenschaftlichen Studien, seine ausgedehnte Korrespondenz mit vornehmen Weltleuten, seine politischen Interessen gehörten nach der Ansicht dieser Kreise „zur Welt“ und machten die Echtheit seiner Bekehrung zweifelhaft. Er hat es nicht verschmäht sich auch gegen die kleinsten Vorwürfe zu rechtfertigen. Vorwürfe und Rechtfertigung sind gleich charakteristisch für die pietistischen Separierten und für

die officiellen Kirchen vorerst nicht gewillt waren, die konfessionslose Religion zu tolerieren, so mussten die Anhänger dieser letzteren sich oft genug entschliessen, dem Staats-Kirchentum wenigstens den „Kadavergehorsam“ zu leisten.

den Mann, der unter ihnen sein Gemeinde-Ideal zu finden gehofft hatte.

Den schwersten Anstoss scheint Dippel durch seine Leidenschaft für den Tabak gegeben zu haben. Man wirft ihm vor, dass er mehr Tabak rauche als zur Gottseligkeit nütze sei. Er beruft sich auf das Beispiel des jüngeren Francke, macht aber ausserdem geltend, dass er das Rauchen als asketische Übung betreibe, um seinen Appetit zu zügeln und zu verhindern, dass seine KorpuLENZ stärker werde als es für einen pneumatischen Menschen geziemend sei. Nicht ohne Bosheit fügt er hinzu, dass dieser Vorwurf wohl vorzüglich von den Frauen ausgehe, welche sich den Genuss des Bruderkusses nicht durch Tabaksgeruch verderben lassen wollten.

Der zweite Vorwurf besagt, dass er dem „Erweckungsinstitut“ hinderlich sei. Demgegenüber macht Dippel geltend, dass er schon in Schweden an der pietistischen Gefühlsagitation irre geworden sei. Die geistliche Plauderei, die leidenschaftliche Betsucht, die ekstatischen Aussprachen, die asketischen Exercitien seien vom Übel, weil sie nur den geistlichen Hochmut nährten und überdies, wie die Erfahrung zeige, jeden Augenblick in die grössten sinnlichen Vergehen umschlügen. Wohin die Überspannung der Askese führe, hatte er früher schon an dem Beispiele der Buttlarschen Rotte gezeigt¹.

Bezeichnend für die geistliche Disciplin, welche die Führer der Erweckten ausübten, ist der weitere Vorhalt, dass Dippel nur selten in die Konventikel komme, dass man ihn nur selten laut beten höre. Höchstens summe er ab und zu ein geistliches Lied vor sich hin. Nicht minder anstössig endlich sind diesen Leuten die politischen und wissenschaftlichen Diskurse, welche Dippel mit Vorliebe in Gesellschaft von Weltleuten an der gräflichen Tafel und andernorts führe².

Da kann es in der That nicht Wunder nehmen, dass ein Mann von dem freien und praktischen Blick, von den

1) I, 907 ff.

2) Verantwortung wider Personalinjurien III, 549 ff. 751 ff.

vielseitigen Interessen wie er, am Ende auch an den Versuchen des radikalen Pietismus, die wahre Kirche Christi aufzubauen, irre wurde. Das war doch nur eine andere Form des werkgerechten Pharisäismus, den er an den Orthodoxen so scharf gegeißelt hatte.

Von der thätigen Menschenliebe, an welcher er vornehmlich die Echtheit der Wiedergeburt erkennen wollte, war hier auch nichts zu finden. Er selbst muss einräumen, dass bei der orthodoxen Kirchlichkeit das Herz noch eher seine Lauterkeit bewahren könne, wie bei dieser pietistischen Disciplinierung der innersten Empfindungen und Gedanken. Von echter Weltverleugnung ist da nichts zu finden, wo man die Religion selbst zum Gegenstand einer Genussucht macht, die von ebenso zweifelhaftem Werte ist, wie die sinnliche Weltlust.

Dippel hat sich nicht gescheut an den radikalen Pietisten jetzt dieselbe moralische Kritik zu üben wie an den Orthodoxen. Den „äusserlichen gesetzlichen“ Pietismus können Gottlose sogut haben wie Fromme, darum ist er vom Übel wie der gesetzliche Orthodoxismus. — Diesen kritischen Kanon macht Dippel jetzt auch für seine Freunde geltend. Er will nichts wissen von der „geformten Pietät“, welche die Religion veräusserlicht wie die doktrinaire Orthodoxie.

Gegen die Inspirationsgemeinden hat er sogar eine eigene Schrift veröffentlicht, welche rasch hintereinander drei Auflagen erlebte, wovon die beiden letzten freilich erst nach seinem Tode erschienen sind.

In dieser Schrift wendet er sich gegen die schwärmerische Meinung, dass „ausserhalb des geschriebenen Worts“ noch neue Offenbarungen zu erwarten seien, die durch Wunderzeichen, wie in der apostolischen Zeit, beglaubigt werden sollten. Solchen Wundern steht er zwar durchaus nicht skeptisch gegenüber. Er verlangt aber, dass sie sich dadurch legitimieren, dass sie den lebendigen Glauben und die Heiligung fördern. Und ganz entschieden wendet er sich gegen die Jagd auf wunderbare Erlebnisse, und gibt der Befürchtung Ausdruck, dass die pietistische Wundersucht „den Unglauben steigere und die Lästerung der Welt her-

ausfordere“. Er verweist auf Christus, der ja doch nicht als Wunderthäter, sondern „als Inhaber des ewigen Lebens“ unser Erlöser sei ¹.

Zum völligen Bruch mit den Konventikelchristen kam er aber erst infolge der Invasion des Grafen Zinsendorf, der im Jahre 1730 nach Berleburg kam, um „den alten Löwen“ und seine Anhänger für die herrnhutische Gemeinde zu gewinnen.

Schon vorher war Zinsendorf in Briefwechsel mit Dippel getreten. Er hatte sich dabei allem Anschein nach die Aufgabe gestellt, Dippel für die orthodoxe „imputative“ Erlösungstheorie wieder zu gewinnen. In Berleburg scheinen beide Männer intimen Austausch gepflogen zu haben. Dippel wohnte den Versammlungen bei, in welchen der Graf auftrat und beteiligte sich sogar an der Organisation einer apostolischen Gemeinschaft, in welcher er sich von Zinsendorf das Amt eines „Weissagers“ zuteilen liess.

Der Graf aber hatte Berleburg kaum verlassen, als er geflissentlich ausbreitete, er habe Dippel zum Glauben an die Genugthuung Christi bekehrt. Dippel erhielt bald Nachricht hiervon. In dem Centrum seiner Theologie angegriffen, trat er nun mit der äussersten Rücksichtslosigkeit gegen die herrnhutische Sache auf. Es sei hohe Zeit, „dass diese Teufelsgaukeley in einer Licht-Engelsgestalt entdeckt und in den Koth geschmissen werde, damit die armen betrogenen Geister, die unter solchem Gewirr, um zu Gott zu kommen, den geistlichen Tod fressen, aufs Mindeste zum Theil mögen nüchtern werden und sehen, dass sie geöffet sind u. s. f.“

Seine Äusserungen über Zinsendorf sind noch schärfer. „Der heuchlerische Tropf hatte in Berleburg nicht das Geringste von dieser Materie mit mir gesprochen, ich war sein Bruder hinten und vorne, er küsste mir zum Ekel und Verdruss bei jeder Rencontre Mund und Hände. Er bat mich

1) Die Schrift führt den Titel: Bedenken über das heutige mit extraordinären Concussionen des Leibes verknüpfte Inspirationswerk; sie ist zuerst 1731, sodann 1737 und 1738 neu herausgegeben worden. G. W. III. vgl. bes. S. 595.

nur, dass ich mein künftiges Schreiben mit ihm communiciren möchte und versprach mir einige dubia schriftlich zu eröffnen, die aber seine horrente Blindheit in dieser Materie an Tag legten, denn er glaubte und sustenierte: Christus hätte dem Teufel müssen genugthun und ein Lösegeld bezahlen“.

Er fügt hinzu: „ich bin die Tage meines Lebens noch nie in solcher Bosheit gestanden, als diese geistliche Maschine, die ganze Tage und Nächte von Gott plaudern kann, in diesen recht atheistischen Lügen an sich zeigt“, und ist seinerseits boshaft genug, der frommen Welt zu verraten, dass ihm der Graf gestanden habe, wie er sich in seinen Erholungsstunden an Bayles berühmtem Dictionnaire ergötze!

Zinsendorf selbst blieb nach den Berichten seines Biographen Spangenberg die Antwort nicht schuldig. Er billigte nicht nur die Ausschliessung Dippels von der neugegründeten Gemeinde in Berleburg, sondern nahm auch alles Lob zurück, welches er den Schriften „seines Freundes Demokritus“, insbesondere der *vera demonstratio evangelica*, die ihm noch eben als *fere divina* erschienen war, erteilt hatte.

Wir haben keinen Anlass die unerquickliche Fehde, welche sich aus dem Bruch beider Männer entwickelte, hier weiter zu verfolgen. Schwerlich wird Dippel seine Grundansicht, die er in der *vera demonstratio* erst wieder vertreten hatte, derzufolge die Erlösung als reale stufenmässige sittliche Wiedergeburt durch den Geist Christi und nicht als Anrechnung des Verdienstes Christi aufzufassen sei, dem Grafen preisgegeben haben. Der älteste Biograph Dippels erklärt vielleicht nicht ohne Grund, die Behauptung Zinsendorfs, er habe Dippel von seiner „heidnischen Theologie“ bekehrt, aus dem Umstand, „dass es der Herr Graf, wie weltbekannt, mit der Wahrheit nie sehr genau genommen habe“¹.

Dippel hat sich in den letzten Jahren seines Lebens ganz von der „pietistischen Sektirerei“ auf den Glauben

1) W. III. 641 ff.

an die in aller Welt zerstreute unsichtbare Gemeinde der aus Gottes Geist wahrhaft Wiedergeborenen zurückgezogen. Mit jeder Form von Kirche hat er nach seinen Erfahrungen brechen zu sollen geglaubt. Die wahre Religion kann man besser ausser den Kirchen und Sekten wie in ihnen finden. Gottes Geist weht wo er will, und wo er die Gemüter zu herzlicher Gottes- und Menschenliebe bewegt, da ist die wahre Gemeinde Christi, auch ohne sichtbare Verfassung, ohne Sakrament und Dogma, ohne „geformte Pietät“ und den „äusserlichen“ Kultus der Leidens-Gestalt des allersüssesten Gottes Jesus. Er tritt von seinen missglückten Reformationsversuchen an den officiellen Kirchen in die Reihen derer zurück, die damals in nicht geringer Zahl — aus Religion — zu keiner der öffentlichen Religionen sich bekennen wollten.

Sechstes Kapitel.

Die pietistische Aufklärung.

Hier wird nun der rechte Ort sein, an dem die aufklärerischen Ideen, welche Dippel aus dem Pietismus zieht, eingehender besprochen werden. Sie sind freilich zu verschiedenen Zeiten von ihm ausgesprochen worden, wie das bei der inneren Verwandtschaft von Pietismus und Rationalismus nicht anders erwartet werden kann. Aber zu einem sein praktisches Verhalten bestimmenden Glaubensbekenntnis sind sie ihm doch erst geworden, als er den offenen Bruch mit jeder Form des Kirchen- und Sektentums vollzogen hatte. Und das ist erst in seinen letzten Lebensjahren geschehen.

Wir werden sehen, dass er nicht dabei stehen geblieben ist, jede Form der kirchlichen Vermittelung des Christentums zu verwerfen. In dem Drange nach absoluter Verinnerlichung der Religion, nach „unmittelbarer“ Vereinigung mit Christo und Gott, ist ihm auch die biblisch-geschicht-

liche Vermittelung des Christentums gleichgiltig geworden. Der Glaube an den dogmatischen Christus der Kirchen schafft keinen Menschen moralisch um und vermag noch weniger die Menschheit religiös zu einigen. Der Glaube an den historischen und biblischen Christus kann ein ebenso äusserlicher, fleischlicher, unfruchtbarer Glaube sein wie jener. Nur wo der Geist Gottes selbst das Innerste des Menschen ergreift und umbildet, nur wo der innere Christus waltet und im Menschen geboren wird, da entsteht sittlich fruchtbare Religion, die geeignet ist, die Menschen innerlich zu heiligen und zu einigen, welche die Kirchen und Sekten für ihre äusserlichen Dienste und Bekenntnisse werben, um sie zu spalten und zu beherrschen.

Die doppelte Tendenz auf eine einigende, überkonfessionelle und auf eine moralisch wirksame, untheologische Religion hat Dippel dahin geführt, zuerst das Kirchentum und dann das geschichtliche Christentum selbst zu vergleichgiltigen, obwohl er für seine Person in der mystischen Verbindung mit Christus stehen geblieben ist und in „der Lehre, dem Lebensexempel und dem heiligen Geiste oder der Gottheit Christi“ die rechten Heilmittel für die Bekehrung aller Welt immer anerkannt hat.

Das Reich Christi ist, so gewiss es ein rein geistiges Reich ist, nicht in den Kirchen und nicht in den Konventikeln zu finden. Es bedarf überhaupt keiner äusseren Form der Gemeinschaft. Jeder Versuch es in eine solche einzuschliessen, muss es verderben. Haben die späteren Naturalisten in der Kirche allenfalls noch ein Vehikel der Religion, das besonders für das gewöhnliche Volk seinen Wert behalte, anerkennen wollen, so sind diese radikalen Pietisten geneigt, nach den Erfahrungen die sie mit Orthodoxen und Sektirern gemacht haben, in jedem Versuche die Religion gemeinschaftlich zu organisieren, eine Gefahr für die Religion, die Sache des Herzens und des Individuums ist, zu sehen. „Unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und dem Sohne und mit allen aus allen Völkern, Zungen und Sekten, die in wahrer Sinnesänderung das Unvergängliche und die Ehre bei Gott suchen“.

In allen Kirchen ist die wahre Kirche, die sich mit

keiner von ihnen deckt. Sie ist eben da wo man sich auf den richtigen „christlichen Indifferentismus“ zurückzieht, wo man darauf verzichtet am Bekenntnisse, am Sakrament und an der kirchlichen Sitte sich als lutherisch oder papistisch, als orthodox oder pietistisch zu zeigen, wo man sich genügen lässt „nur Christ“ zu sein, wie die ältesten Christen, deren Einigungsmittel der heilige Geist, deren einziges Symbol Christus und seine Nachfolge in der Erfüllung des Gesetzes der Gottes- und Menschenliebe war.

Wodurch, fragt Dippel, waren die Altväter Christen? Dadurch eben, dass sie mit Christus der Sünde starben und mit ihm zum wahren Leben auferstanden. Dadurch dass sie das Irdische in der That verleugneten und nach dem Ewigen allein trachteten. Dadurch dass der heilige Geist Christi sie unter einander und mit den anderen Menschen in Liebe verband; dass sie keinen anderen Gottesdienst kannten, als die Nachfolge Christi in Gottvertrauen und Demut, in selbstverleugnender Liebe und in Hoffnung auf ihre einstige Vollendung. Dazu aber hatten sie keine Dogmen und keine Ceremonien und keine Verfassung nötig. Es genügt der Glaube an Christus, d. h. die innerliche Vereinigung mit ihm, aus der sie die Kraft schöpften die Sünde zu bekämpfen und seiner Vollkommenheit nachzustreben¹.

Eine andere als diese „Geisteskirche“ hat Christus selbst nicht stiften wollen. Wenn er seiner Gemeinde äussere Ceremonien auferlegte, so geschah das nur in der Absicht, sie von dem verkehrten Gottesdienst der Juden zu trennen und um ihrer Schwachheit entgegenzukommen, die es nötig machte, an äusseren Zeichen und Worten ihr das Wesen des Gottesreichs deutlich zu machen. Sobald aber der heilige Geist wirklich von ihr Besitz ergriffen, konnte „das Schattenwerk“ der Wassertaufe und des Abendmahls ebenso gewiss verschwinden, wie die Beschneidung und das Passahmahl der Juden, denen jene Ceremonien nachgeahmt sind. Ausdrücklich lehnt Dippel es ab „eine Reform dieser dürftigen Elemente“ vorzunehmen. Die, welche zur Freiheit des Geistes in Christus hindurch ge-

1) II, 599. III, 287. 358 f. 738 ff.

drungen sind, haben keine äusserlichen Zeichen derart zur Bekundung oder gar zur Bekräftigung ihres Gnadenstandes mehr nötig¹.

Freilich kann sich Dippel nicht verhehlen, dass diese „Geisteskirche“ nur für Diejenigen taugt, die zum „Wesen in Christo“ hindurchgedrungen sind. Es ist die Kirche der religiös Vollkommenen, der wahrhaft Wiedergeborenen, wie der Pietismus sagt.

Für die am Sinnlichen hängende Masse, für den gemeinen und hohen Pöbel in der Welt mögen immerhin die äusserlichen Kirchen mit ihren Dogmen und Sakramenten, mit ihrer gesetzlichen Disciplin, mit ihrer Trennung von Priestern und Laien den Wert einer Vorschule für das allgemeine Priestertum der wahrhaft Gläubigen behalten. Dippel ist so gnädig die äusserlichen Kirchen unter zwei Bedingungen tolerieren zu wollen: 1. wenn sie darauf verzichten mit Hilfe des Büttels Staat die zur Freiheit des Geistes in Christo Hindurchgedrungenen zur Teilnahme am äusserlichen Kirchenwesen zu nötigen, 2. wenn sie darauf hinarbeiten wollen sich selbst entbehrlich zu machen, indem sie sich in den Dienst des unsichtbaren Gottesreichs stellen.

Dazu aber waren die Aussichten auch damals noch gering, obwohl in einer Anzahl deutscher Territorien, wie früher erwähnt, aller Religionszwang aufgehoben worden war und sogar Die bevorzugt wurden, welche aus Religion sich zu keiner der drei öffentlichen Religionen des heiligen römischen Reichs deutscher Nation bekennen mochten.

Die Reformversuche Dippels an der Kirche und am Konventikel endigen mit der Verwerfung alles Kirchentums. In dem Vollgefühl der mystischen Gemeinschaft mit Christo hat Dippel vergessen, dass ihm diese Gemeinschaft dennoch durch die Kirche, die entartete Kirche vermittelt worden ist. Die mystische Religion macht die Kirche so überflüssig wie die natürliche. Mag die erstere durch wunderbare Geistesmitteilung des erhöhten Christus, die zweite durch die

1) So schon im Wegweiser zum verlornen Recht und Licht. I, 779 ff.

Entwicklung der angeborenen religiösen Ideen zu Stande kommen — die kirchliche Vermittelung ist für den mystischen Pietismus so gleichgiltig, wie für den religiösen Naturalismus. Die Ehre der Entdeckung der konfessionslosen Religion aber gebührt dem Pietismus.

Und wenn sich im 18. Jahrhundert Unzählige und darunter die Besten unseres Volkes von der Kirche abwandten, wie Schiller es ausgedrückt hat, „aus Religion keiner (öffentlichen) Religion“ angehören wollten, so ist ihnen das historische Recht für diese im 17. Jahrhundert noch unerhörte Stellung nicht nur durch die Fehler der Orthodoxie, sondern vorab durch die in den Kreisen des Pietismus zuerst etablierte kirchenfeindliche „Privatreligion“ der in Religionssachen „wahrhaft Erleuchteten“ vermittelt worden.

Die Emancipation der Religion vom überlieferten Kirchenthum ist das Kennzeichen der religiösen Aufklärung in ihrem ersten Entwicklungsstadium in Deutschland. Und diese Emancipation hat der radikale Pietismus zuerst durchgesetzt. Ob nun die Wiedergeborenen auf Grund „mystischer Erleuchtung“ und ob die Aufgeklärten auf Grund „höherer Einsicht“ sich von der Kirche auf die Pflege der Privatreligion zurückzogen, ist für den historischen Erfolg gleichgiltig. Die Thatsache bleibt stehen, dass der Pietismus zuerst in das Bewusstsein unseres Volkes die Überzeugung eingeführt hat, dass man Religion haben kann ohne Kirche und dass gerade die religiös Erleuchteten und Einsichtigen am wenigsten Ursache haben, die Kirche zu schätzen, die notorisch mehr Unheil wie Heil — sogar auf dem ethisch-religiösen Gebiete — hervorgebracht hat, mag sie den Namen einer Konfession tragen, welchen sie will.

Es wird nun aber diesen pietistischen Aufklärern nachgerühmt, dass sie bei Preisgabe der kirchlichen Vermittelung der christlichen Religion doch jederzeit die Vermittelung des Heils durch das Wort Gottes anerkannt hätten. Diesen Ruhm kann man auch Dippel nicht streitig machen. Was indessen das von der Kirche losgelöste abstrakte Schriftprincip des Protestantismus bedeute, kann an den

nachfolgenden Erklärungen des Mannes leicht ermessen werden.

Allerdings fehlt es gerade hier, wo Dippel den Gnadennittelwert der Schrift erläutert, nicht an den treffendsten Erklärungen von vielfach bleibendem Werte.

Zur Vermittelung des echten einigen Christentums an das Volk reicht es völlig aus, sich auf das Evangelium von der Gottes- und Menschenliebe zu beschränken und dasselbe an dem Leben Christi zu erläutern. Dazu braucht man keinen „gelehrten“ Predigerstand, da dieses Evangelium Jedermann verständlich ist und auf Keinen seine Wirkung verfehlt, in dem das „innere Wort Gottes“, das unaufhörlich in Aller Gewissen redet, nicht durch Weltliebe erstickt ist. Die Schrift, in welcher dieses Evangelium verkündet ist, kann Jeder verstehen. Der Ungelehrte besser wie der Gelehrte, weil er eben leichter auf Das in der Schrift sein Auge richtet, was zum Heil wirklich notwendig ist. Und darin allein ist die Schrift vollkommen deutlich. Wo sie aber undeutlich ist und schwer verständlich, da handelt es sich überall nicht um das Evangelium von der Wiedergeburt zum wahren Leben mit Christus, sondern um Spekulationen und Historien, die für die Erreichung des sittlichen Heilszwecks gar nicht in Betracht kommen.

In der Absicht den Schriftgebrauch durch den praktisch-erbaulichen Zweck des Christentums zu regulieren, kommt somit Dippel zu der ganz bestimmten Unterscheidung des eigentlichen Evangeliums und des bloß historisch oder theologisch interessanten Inhalts der Bibel. Das erstere ist für die heilsverlangenden Laien, das andere für die zanksüchtigen, theologischen „Schulfüchse“.

Er ist der Erste, der es mit voller Deutlichkeit ausspricht, dass die Inspiration sich nur auf diesen ethisch-religiösen Gehalt der Schrift beziehen könne und dass der Schrift nur in dieser Beziehung Offenbarungswert zukomme.

Das ist aber genau dasselbe was der Rationalismus später auch wollte, wenn er die „ewigen“ sittlich-religiösen Wahrheiten aus der Bibel ausgeschieden und für allein verbindlich erklärt hat.

Es ist aber ein grosses Verdienst dieser radikalen

Pietisten, dass sie „nach dem Hauptzweck aller göttlichen Offenbarung“, nämlich der religiös-sittlichen Wiedergeburt, auch die Schrift beurteilt und gebraucht wissen wollten. Und Dippel hat das besondere Verdienst auch der pietistischen Buchstäbelei gegenüber Front gemacht zu haben. Er will die Bibel so wenig als Orakelbuch, aus dem man die Zukunft deutet und für jedes Kleinste in der Gegenwart Auskunft sucht, gelten lassen, wie als theologisches Schulbuch. Die Bibel ist ausschliesslich religiös-sittliches Erbauungsbuch, wenigstens für die Gemeinde. Wo man etwas Anderes in ihr sucht, wie die Anleitung zum ewigen Leben, da gerät man in die Gefahr der „Bibliolatrie“, die ebenso verderblich ist wie die „Symbololatrie“, die schon Spener verurteilt hat.

Der Sicherheit aber, mit der Dippel den ethisch-religiösen Gehalt und den praktisch-erbaulichen Wert der Bibel feststellt, entspricht die Freiheit, mit welcher er an dem theologischen und historischen Inhalt gelegentlich Kritik übt. Wir werden bei Besprechung seiner Theologie darauf zurückkommen, wie diese richtige praktische Schätzung der Bibel als Gnadenmittel und Erbauungsbuch, die der Pietismus wiedergewonnen, ganz eigentlich der wissenschaftlichen Kritik der Schrift freie Bahn gebrochen hat. Schwerlich würden die späteren Rationalisten mit ihrer historisch-kritischen Erklärung der Schrift durchgedrungen sein, wenn nicht vor ihnen die Pietisten, lediglich von praktisch-religiösen Interessen geleitet, die Inspirationstheorie in ihrer Geltung beschränkt und jene wichtige Unterscheidung des fürs Heil Wesentlichen vom Unwesentlichen in der Schrift vollzogen hätten ¹.

Hier ist ein anderer Gedankengang zu verfolgen.

Das „geschriebene“ Wort als solches nämlich garantiert auch nicht unfehlbar die Erreichung des letzten Zweckes der christlichen Religion. Der orthodoxe Missbrauch der Bibel schien das ebenso deutlich zu machen wie der pietistische. Bibelglaube ist so wenig Christentum wie Dogmenglaube. Der eine wie der andere kann rein mechanisch

1) Das Nähere hierüber vgl. in Kapitel VII.

ausgeübt werden. In beiden kann man eine Kompensation für das Versäumen oder Verfehlen der Wiedergeburt suchen. Die Bibel ist auch nur ein Mittel für die Erreichung des Zweckes der persönlichen Wiedergeburt. Und zwar nur unter der Bedingung, dass man ihren ethischen-religiösen Inhalt als die Hauptsache ins Auge fasst. Dazu aber ist notwendig, dass man schon vorher durch das innere Wirken des heiligen Geistes zum wirklich fruchtbringenden Gebrauch der Bibel disponiert ist. Und wo der heilige Geist Christi das leitende Princip geworden ist in einem Menschen, da ist am Ende auch die Bibel überflüssig.

Hier schlägt nun die berühmte Lehre vom „inneren Wort“ ein, welches das „geschriebene Wort“ verständlich und fruchtbar mache, welches aber auch ohne geschriebenes Wort auf rein innerlichem „mystischem“ Wege dem Menschen alles was zu seinem Heile notwendig sei, mitteilen könne. Und diese Lehre ist doch gewiss nur die „mystische“ Form der aufklärerischen Lehre, dass die Vernunft von Hause aus über die zum sittlich-religiösen Verhalten notwendigen Wahrheiten verfüge, und dass, wenn es überhaupt einer kirchlichen und biblischen Vermittlung derselben bedürfe, dieselbe jedenfalls unter die Kontrolle des „inneren Lichtes“, d. h. der praktischen Vernunft gestellt werden müsse.

Hierüber hat sich Dippel nun schon sehr frühe mit aller wünschenswerten Deutlichkeit erklärt. Er sagt nämlich, wenn der Mensch „allezeit die Stimme oder das Wort Gottes in seinem Innern vernommen und befolgt hätte, so wäre die Predigt des Evangeliums nicht nötig gewesen“. Da aber der Mensch bei seinem Hang zum Äusserlichen und Sinnlichen jene innere Stimme leicht genug überhöre, so habe Gott „auch von aussen“ durch die Predigt des Evangeliums ihm zu Hilfe kommen wollen. Die Wechselwirkung des äusseren und inneren Wortes verbürge nämlich den Erfolg der Wiedergeburt sicherer, wie die blosse Einwirkung des inneren Wortes ¹.

Bei dieser Ansicht liesse sich am Ende noch die biblische Vermittlung des Christentums festhalten. Als not-

1) W. I. 184 ff. 191 f.

wendig erscheint sie freilich hier schon nicht mehr. Denn wenn es möglich ist, dass das innere Wort Gottes durch Gewissen und Vernunft Alles mitteilt, was zum religiösen und sittlichen Heile erforderlich ist, so hätte das „äussere“ Wort nur den Wert, jene innere Offenbarung zu bekräftigen oder sie bei Solchen anzuregen, in welchen die Stimme des Gewissens unter dem Druck des sinnlichen Weltlebens erstickt ist.

Dippel geht nun aber ausdrücklich so weit, zu erklären, dass das innere Wort auch ohne das äussere jenen Zweck erreiche. So gewiss die Heilswahrheit von der Wiedergeburt aus dem Geiste Gottes und von der Gottes- und Menschenliebe als dem Grundgesetz des Reiches Gottes unter allen Völkern und zu allen Zeiten erkannt und befolgt ist — bei den Heiden besser sogar wie bei den orthodoxen Christen — so gewiss hat das Schriftwort nur eine sekundäre pädagogische, nicht aber eine grundlegende und schöpferische Bedeutung mehr. Aus dem Vollgefühl seiner Geistesfreiheit heraus, erklärt denn auch Dippel, dass die Bibel für die wahrhaft Wiedergeborenen überflüssig sei und dass für sie der Geist als Quelle und Norm alles religiösen Handelns und Erkennens ausreiche. Die ächten Diener der Geisteskirche sollten „capabel sein in unserer Teutschen Sprache selbst Grundtexte zu machen und ebenso gute Bücher zu schreiben, wie die ersten Christen“¹.

Wo aber, möchte man auch hier fragen, liegt die Verschiedenheit zwischen der pietistischen Aufklärung und der rationalistischen, wenn beide die kirchliche und die biblische Vermittlung der Heilswahrheit ablehnen und die erste die Heilserkenntnis für einen durch das innere Wort vermittelten „mystischen“, die andere für einen „angeborenen“ oder doch keimartig in Vernunft und Gewissen gegebenen Besitz des Menschen erklärt?

Wenn man nun das Evangelium von der Geburt aus Gott und dem Leben in Gott auch ohne die Schrift haben

1) W. II. 181 ff. 436.

kann, so wird am Ende auch die Erfüllung dieses Evangeliums im Leben ohne Rückgang auf „das Lebensexempel und den Geist Christi“ möglich sein.

Wie steht es in der Geisteskirche mit der Vermittelung des Heils durch den geschichtlichen Christus? Wird die geschichtliche Vermittelung der Religion durch ihn nicht ebenso zweifelhaft und überflüssig, wie die biblische und kirchliche? Macht der „innere“ Christus, der doch allein den Menschen wiedergebären kann, den äusseren historischen Christus nicht ebenso überflüssig, wie das innere Wort das geschriebene?

In konsequenter Verfolgung der pietistischen Grundlehre, dass der Geist das einzige unfehlbare Gnadenmittel sei und dass nur der Geist Gottes selbst einen Menschen innerlich umwandeln könne, hat sich Dippel der Bejahung auch dieser Frage nicht entziehen können, wenn er es auch als „eine unschätzbare Gnade Gottes“ anerkennt, dass die Christen nicht nur auf das innere Wort angewiesen sind, sondern zugleich durch das fleischgewordene Wort d. h. durch den geschichtlichen Christus auf den rechten Weg hingewiesen werden. Ebenso haben die rationalistischen Aufklärer behauptet, dass die angeborene natürliche Religion zwar für sich genüge, dass sie aber durch die Religion Jesu auf das wirksamste angeregt und unterstützt werde.

Das Dogma von Christus, die Historie von Christo thun es nicht; — das immer wiederholte *ceterum censeo* Dippels — das Dogma und die Historie von Christo können Gottlose sogut wie Fromme glauben; mit dem dogmatischen und historischen Glauben wird die religiös-sittliche Wiedergeburt nicht sicher gestellt — es kommt also einzig und allein auf den „inneren“ Christus an, der identisch ist mit dem inneren lebendigen Worte oder mit dem heiligen Geiste Gottes.

Es ist wahrhaft tragisch zu sehen, wie diesen Leuten bei ihrer gänzlichen Verkennung der Bedeutung der geschichtlichen Vermittelung des geistigen Lebens in der Gemeinschaft, trotz ihres schwärmerischen Jesuskultus, unter der Hand, so zu sagen, das gesamte geschichtliche Chris-

tentum entschlüpft oder sich in die allgemeine ewige Geistesreligion auflöst.

Der Gedankengang, den Dippel hier einschlägt, wurzelt in der pietistischen Schätzung Christi und reicht bis mitten in die Aufklärung.

Der äusserlichen „Bibliolatrie“ — Spener hatte nur von „Symbololatrie“ gesprochen — gegenüber, die sich in den pietistischen Kreisen befestigt hatte, macht Dippel geltend, dass man aus der Bibel das Evangelium vom wahren Leben in Christus, oder Christus selbst, erst erheben solle. Nur der lebendige Christus werde „als Träger des ewigen Lebens“ den Gläubigen dieses Leben vermitteln können. Die Bibel ist nur das Hilfsmittel, um das Bild Christi zu gewinnen. Hat man aus ihr dieses Bild gewonnen, durch sie die mystische Verbindung mit dem „lebendigen“ Christus erreicht, so hat sie ihren Dienst gethan.

Das geschichtliche Christusbild ist aber auch nur Mittel zum Zweck. Es kommt darauf an in den unmittelbaren Verkehr mit dem erhöhten, ewigen Christus zu treten. Denn der Glaube an die Thaten und Erlebnisse Christi hat sowenig Heilswert, wie der Glaube an die theologische Doktrin über Christus. In diesem historischen Glauben an die wunderbare Geschichte Christi kann man so gut wie in dem dogmatischen Glauben an die wunderbare Lehre über Christus eine Kompensation für die mystische Lebensgemeinschaft mit ihm finden, aus der doch allein wirkliche Glückseligkeit und Heiligkeit fliessen.

Es kommt darauf an die ganze Person Christi sich zu vergegenwärtigen als die Trägerin des wahren Lebens. — „Keine passierten Thaten und Leyden des Heilandes, sondern er selbst allein kann uns helfen“. Nicht als „der Wunderthäter“, sondern als „der Verleiher des wahren Lebens“ ist Christus der Heiland. Nicht in seinen wunderbaren Thaten, sondern in der Vollkommenheit seines Lebens zeigt sich seine Gottheit. Nicht durch sein Sterben und Auferstehen, sondern durch seinen heiligen Geist erneuert er die Menschen. Der äussere „fleischliche“ Christus, wie er „in der Historie“ geglaubt wird, ist nicht der Erlöser und Seligmacher. Diesen historischen Christus können

Gläubige und Ungläubige, ja selbst die Teufel können ihn bekennen. Nur der erhöhte lebendige, ewige Christus, der sich Paulus geoffenbart hat, „der Christus nach dem Fleische gar nicht kennen wollte“, wenn er in die Seelen eintritt, vermag dieselben umzuschaffen und zu beseligen.

Hier ist also der Punkt erreicht, an dem die pietistische Aufklärung die völlige Vergleichgiltigung der Geschichte Christi vollzieht, eine Vergleichgiltigung, die man darum nicht geringer anschlagen darf wie die rationalistische Kritik der heiligen Geschichte, weil sie aus religiösem Interesse entsprang, während die letztere vorwiegend dem Verstandesinteresse diene. Aber es fragt sich immerhin, ob diese letztere ohne den Vorgang der pietistischen Kritik des Heilswertes der Geschichte Christi überhaupt in so weiten Kreisen hätte Platz greifen können.

Die wahrhaft Gläubigen, sagt Dippel, wissen, dass ihr Heil in nichts Sichtbarem und Fleischlichem gegründet ist. „Darum kennen sie auch Christum selbst nicht mehr nach dem Fleisch: Sie sehen ihn als wahren Heyland in ihrem seligmachenden Glauben nicht an nach dem äusserlichen Wandel im Fleisch, nach seinem Leiden im Fleisch, nach seiner sichtbaren Auferstehung und Himmelfahrt; weil sie wissen, dass er insoweit aller Welt gemein sei und Gottlose sowohl wie Fromme ihn in der Historie besitzen. Hingegen ist ihr Aug' des Glaubens in dem göttlichen Licht allein dahin gerichtet, wie dieser Heyland nach dem Geist in ihnen möchte geboren und nach seinem ganzen Mittleramt verkläret werden. Sie sind gewiss, dass sie anders kein Leben und keine Seeligkeit in ihm haben können, bis er in ihrem Fleisch auch also den Sieg als ein Gott hinausführe, gleichwie er in seinem Fleisch als der Erstgeborene unter vielen Brüdern, der Hertzog der Seeligkeit und Durchbrecher der Bande vorangeht. — — — Sie verlangen mit ihm zu sterben, auf dass sie auch mit ihm leben möchten. Sein Tod und seine Auferstehung gibt ihnen keinen Trost und Vergnügung bis sie den Tod des alten Menschen und die neue Kreatur in ihrer Herrschaft erblicken“¹.

1) III, 572 ff., II, 716 ff.; besonders der Traktat über die Gottheit Christi, welcher als Anhang zur Verteidigung der vera demonstratio gegen Lange in Halle zuerst erschien. II, 931.

So wird auch der geschichtliche Christus, mit seinem Lebensexempel wie mit seiner Lehre, nur als das Mittel um den „inneren“ Christus zu entbinden beurteilt. Wo der innere Christus zum leitenden Princip im Menschen geworden ist, ist der historische überflüssig. Dieser historische Christus zeigt nur den Process des Sterbens für die Welt und des Lebens in Gott. Dieser Process aber ist dem Menschen als eigentliche Lebensaufgabe nicht nur ins Gewissen geschrieben, die Erfahrung, dass er in keinem Gute dieser Welt seinen Seelenhunger befriedigen kann, die er auf Schritt und Tritt machen muss, weist ihn auf das gleiche Ziel. Das Leben Christi wäre dann nur das klassische Beispiel, die vollendete Illustration des allgemein menschlichen „Lebensprocesses“.

Über diese Schätzung Christi scheint sich freilich Dippel zu erheben, indem er die Gottheit Christi bekennt.

Aber es ist das eben auch nur Schein. Denn die Lösung des erhöhten oder inneren Christus vom historischen hat zur notwendigen Folge, dass die Christusidee in die allgemeine Gottesidee wieder zurückgenommen wird. So gefährlich kann unter Umständen der Kultus der Gottheit Christi werden, und so wertlos müssen die Theorieen über die Gottheit Christi erscheinen, welche dieselbe nicht an seinem geschichtlichen Leben nachzuweisen im Stande sind.

Allerdings hat Dippel anfangs gerade im Gegensatz zu der „post- und präexistenten“ Gottheit Christi betont, dass dieselbe an seiner vollkommenen Lebensführung und an der wiedergebärenden Kraft seines heiligen Geistes in der Gemeinde der wahrhaft Glaubenden allein „erfahrungsmässig“ nachweisbar sei. Aber wie es im geschichtlichen Christus das ewige lebendige Wort oder der Geist Gottes ist, der seine vollkommene Lebensführung begründet, so auch in den Gläubigen, welche durch die Nachfolge Christi ihm ähnlich zu werden trachten. Dasselbe was mit Hilfe des historischen Christus nur deutlicher den Menschen vor Augen geführt wird, erreicht auch der innere Christus oder das ewige Wort ohne alle historische Vermittelung. Und wo diese letztere wegfällt, fällt auch jede Unterscheidung der allgemeinen natürlichen Offenbarung Gottes und der

besonderen christlichen hin. Der erhöhte Christus, das ewige Wort, der heilige Geist, der lebendige Gott sind im Grunde dasselbe, verschiedene Namen für dieselbe Realität, die sich dem Menschen auf dieselbe Weise, nämlich in der Wiedergeburt wirksam offenbart.

Ausdrücklich aber erklärt Dippel, dass der innere Christus, das lebendige Wort oder der Geist Gottes auch ohne Vermittelung des geschichtlichen Christus seine wiedergebärende Kraft an den Seelen der Menschen bethätigen könne. Wer den inneren Christus hat, der braucht den historischen nicht mehr, ebenso wie der das geschriebene Wort nicht mehr braucht, in dem das innere Wort Fleisch geworden ist.

Der Geist Gottes, heisst es, ist das einzige unfehlbare Gnadenmittel. Dieser Geist waltet überall da, wo die Welt verläugnet und das Ewige gesucht wird, unter Heiden und Juden sogar wie unter den Christen. Der Gott Christus wird somit von dem Gott, den Christus offenbart hat, absorbiert, das Heilswerk Christi von dem Wirken des heiligen Geistes; und wenn auch Leben und Lehre Christi als Anregungs- und Normierungsmittel des religiösen Processes anerkannt werden, so ist doch keine Notwendigkeit mehr vorhanden die historische Vermittelung der wahren Religion durch Christus aufrecht zu erhalten: es ist ein allgemeiner ewiger Vorgang, in welchem Gott durch seinen Geist die Menschen lehrt und unterstützt, ihr wahres Gut in ihm und nicht in der Welt zu suchen.

So wird Dippel — wider Willen möchte man sagen, denn er hat immer in der mystischen Verbindung mit Christus stehen wollen — von dem Kultus des Gottes Jesus zu dem Kultus des Gottes Himmels und Erde zurückgeführt. Es ist nur eine wertlose historische Reminiscenz, wenn er für den Gott, der von Ewigkeit her die Menschen erleuchtet und wiedergebärt, den Namen Christus vorbehält. In Grund und Ziel und Mitteln ist die wahre Religion von nichts Historischem abhängig. Sie ist allein bedingt durch das innere Walten des göttlichen Geistes, der die Menschen und die Welt so einrichtet und so führt, dass sie entweder im Streben nach dem Irdischen sich verzehren und ver-

derben, oder im Streben nach dem geistigen Gottesreiche ihr volles Genüge und ihre sittliche Vollendung finden. So schlägt bei diesen mystischen Verehrern des Gottes Jesus die besondere Offenbarung des geschichtlichen Christentums in die allgemeine Offenbarung Gottes, wie sie die Verstandesaufklärung durch die Vernunft vermittelt denkt, auf allen Punkten um. Im Gegensatz zur Orthodoxie, die über die Definition und Exekution „der Vorbedingungen“ der Erlangung des christlichen Heils nicht hinauskommt, überfliegt die heilsbegierige Mystik alle diese Bedingungen und Mittel, um sich unmittelbar in den Schooss der Liebe Gottes zu werfen. Dasselbe hat aber der Rationalismus gethan, wo er den Glauben an die Liebe als an das ewige Wesen Gottes von dem Werke Christi, wie es die Orthodoxie als Voraussetzung des Inkrafttretens der Liebe Gottes kennzeichnet, loslöste.

Besondere Betonung verdient die Thatsache, dass diese mystischen Pietisten der Geschichte Christi gegenüber sich ungleich radikaler verhalten wie die späteren rationalistischen Kritiker.

Die Erklärung der Wertlosigkeit der Geschichte Christi für die sittlich-religiösen Zwecke des Christentums hat der naturalistischen Kritik dieser Geschichte die Bahn gebrochen, obwohl jene Mystiker bei der Pflege ihres „unmittelbaren“ Verhältnisses zu dem Gotte Christus keineswegs gewillt waren, die biblischen Wundergeschichten zu beseitigen. Wenn aber die kühne Erklärung der Wertlosigkeit des Opfertodes und der Auferstehung Christi als einzelner historischer Thatsachen, jetzt noch nicht die Stürme heraufbeschwor, welche später ein Lessing zu bestehen hatte, so erklärt sich das eben daraus, dass die pathetisch-mystische Redeweise der pietistischen Aufklärer über den Sinn und die Tragweite ihrer Stellung zum geschichtlichen Christentum nur zu leicht täuschen konnte. Endlich aber mochte man diesen mit den höchsten Ansprüchen religiöser Mystik auftretenden Radikalismus eher zu seinen Gunsten verkennen, wie die trockene Kritik, welche die Späteren im Interesse der blossen Verstandes-Aufklärung an Bibel und Geschichte des Christentums übten. Denn bei Jenen gab

ein religiöses Interesse den Ausschlag, bei Diesen vorwiegend das nüchterne Interesse der kritisierenden Vernunft. Das ändert aber nichts an der Thatsache, dass in den Kreisen des radikalen Pietismus bereits die Stellung zu Bibel und Christus gegeben ist, welche sich dann die Aufklärung aneignete, um sie nach ihren vorherrschenden Verstandesinteressen auszubeuten.

Die Geisteskirche, welche Dippel vorschwebt, ist die vollendete Naturreligion; nur eben in der pietistisch-mystischen, nicht in der rationell-natürlichen Façon.

Wir werden das noch deutlicher erkennen, wenn wir zwei andere specifisch pietistische Gedankenkreise übersehen, die zu dem gleichen Endziele hinführen. Ich meine nämlich die exklusiv moralische Kritik des Religionswesens und die mit der überschwänglichen Idee von der allgemeinen Wiederbringung gesättigte Tendenz auf Unionirung und Säkularisierung des Kirchentums.

Zunächst die exklusiv moralische Beurteilung des gesamten Religionswesens. Von den Klagen über den sittlichen Verfall des Protestantismus bis zu der Forderung, Alles in der Kirche, Dogma, Sakrament und Verfassung auf den moralischen Wert anzusehen, war der Weg nicht weit. Der Pietismus war auch auf dem rechten Wege, wenn er die Kirche nur als Mittel für die Erzeugung persönlichen Christentums ansah, und die Erweisungen oder Kennzeichen des persönlichen Christentums „in Gottvertrauen, Demut, Menschenliebe und Verläugnung des Irdischen“ und nicht im äusserlichen kirchlichen Bekenntnis finden wollte. Man muss die Wiedergeburt, sagt Dippel, „nicht nur in guter Hoffnung glauben, sondern fühlen und betasten können“, nämlich in der Art der praktischen Lebensführung. Aus dem gleichen moralischen Interesse hat er sich gegen die „illusorische oder angerechnete“ Erlösung erklärt und die „reelle Erlösung“ von der Sünde in ihr Recht einsetzen wollen. Seine Kritik der Satisfaktionslehre ist wesentlich von dem Gesichtspunkt beherrscht, dass dieselbe die sittliche Wiedergeburt ebenso vereitle, wie sie die

Gewinnung der religiösen Heilsgewissheit, die unmittelbar aus der Liebe Gottes in Christo fließt, erschwere¹.

Was ihn aber von den orthodoxen wie von den sektiererischen Pietisten später trennte, das war die religiös-sittliche Auffassung der Wiedergeburt, welche er aus der mystisch-asketischen herausarbeitet. Die asketischen Übungen, das Fasten, das Halten auf bestimmte Kleidung und Bartschur, die erbaulichen Exercitien, das Bibellesen und Beten, die Absonderung von jeder weltlichen Vergnügung und Thätigkeit — das Alles begründete nach Dippels Meinung nur eine neue Form der Gesetzlichkeit, bei der das Herz ebenso unlauter bleiben könne, wie bei der dogmatischen oder rituellen Gesetzlichkeit der Orthodoxie. Er war eben ein Gegner jeder „geformten Pietät“, wie Canz es ausdrückt, durch seine Erfahrungen mit dem Kirchen- und Sektentum geworden.

Es ist sein grosses Verdienst, diesem Treiben gegenüber den Wert des bürgerlichen Berufs anerkannt und als einziges Kennzeichen der echten Weltverleugnung die sich selbstverleugnende Liebe zu Gott und den Menschen hingestellt zu haben. „Das Reich Gottes“, wiederholt er immer wieder, „besteht in Gehorsam, Demut, unverrücktem Frieden, in Gerechtigkeit und Freude im heiligen Geist“, es besteht in der Ausübung thätiger Menschenliebe, die sich nicht auf Kirche, Volk, Freundschaft und Verwandtschaft beschränken darf. Diese dienende Liebe ist die einzige Probe auf die Echtheit der Welt- und Selbstverleugnung, das einzige Kennzeichen der Wiedergeburt aus Gott.

So deutlich wie möglich spricht Dippel es aus, dass die Religion, „das innere Leben der Seele mit Gott“ nur im moralischen Verhalten des Menschen in die Erscheinung trete, dass es nur einen sicheren Schluss auf die Stellung des Menschen zu Gott gebe, nämlich den, der aus der praktischen Lebensführung gemacht werde. An den Früchten erkennt man den Baum. Und zwar an den specifisch-religiösen und moralischen Früchten: an dem Gottvertrauen und der Geduld, mit welchen der Mensch die Übel der Welt überwindet, an der thätigen, selbstlosen, aufopferungs-

1) Vgl. Kapitel VII.

frohen Liebe, mit welcher er die aus der sinnlichen Selbstsucht erwachsenden Sünden bekämpft — nicht also an den kirchlichen, asketischen oder dogmatischen Leistungen, welche die Kirchen und Sekten fordern!

Das ist die Position, welche Dippel aus der Orthodoxie und dem asketischen Pietismus herausarbeitet, mit welcher er diesen Richtungen entgegentritt, sofern sie eben „neben“ der moralischen die rituelle und asketische Sittlichkeit konservieren wollen. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass diese Position, die er gewinnt, die überlegene ist und dass sie diejenige der Aufklärung ist.

Sie hat aber Dippel noch in einer anderen Richtung zum Vorläufer der Aufklärung gemacht. Sie hat ihn selbst direkt zu der Annahme einer von Kirchen- und Christentum unabhängigen freien allgemeinen Humanitätsreligion geführt.

Es liegt eine zwingende Notwendigkeit in dem Gedankengang: das Walten des heiligen Geistes Gottes erkennt man nur an der moralischen Lebensführung der Menschen. Überall also wo „die Früchte des Geistes“, Demut, Vertrauen und Liebe sich zeigen, da wirkt der Geist oder das ewige Wort Gottes. Nun zeigen sich solche Früchte zu allen Zeiten, unter allen Völkern und in allen Religionen — besser, tüchtiger, reiner vielleicht in den nicht-christlichen, wie in den christlichen Kirchen. Folglich ist die wahre Religion weder an die christlichen Kirchen noch an das geschichtliche Christentum überhaupt gebunden. Die wahre Religion entsteht vielmehr überall, wo der allwaltende göttliche Geist mit der Empfänglichkeit der um ihr sittliches Heil besorgten Menschenseele zusammentrifft; sie ist eine ganz allgemeine Erscheinung im Leben der Völker, und sie würde eine notwendige Erscheinung sein, wenn der Mensch seinen freien Willen nicht ebensogut in den Dienst des Vergänglichen wie des Ewigen stellen könnte.

Ich gebe Dippels Erklärungen zur Sache so vollständig wie möglich.

„Gott lieben und die Sünde hassen, züchtig, gerecht und gottseelig leben in dieser Welt kann Niemand ohne Gott und den Heyland im Geiste; wo ich dergleichen Früchte finde, halte ich solchen Menschen seelig, er sei zu Haus

oder gehöre äusserlich unter eine Sekte oder Haufen wohin er wolle“. Die echte Religion ist da wo jene moralischen Früchte zu Tag treten, sie ist „selbst unter Juden, Türken und Heiden, die Gott und den Heyland im Geist erkennen und seiner gnadenreichen Bewirkung in sich Raum lassen zur Seeligkeit, ob sie schon die Historie, die Namen und Bilder nicht haben, womit wir versehen sind“. Das Reich Christi umfasst nicht nur Christen, sondern unter Christen, Juden und Heiden Alle, welche durch das Suchen des Göttlichen die „babylonischen Sektenchristen“ beschämen. Die Heiden stehen schon um deswillen höher wie die Kirchenchristen, weil sie „Meinungen“ gegenüber viel toleranter waren wie jene.

„Das Evangelium von der Wiedergeburt aus Gott“ ist so alt wie die Menschheit. Schon tausend Jahre vor Christus hat ein Mercurius Trismegistes „das Geheimnis der christlichen Religion“ erkannt. Selbst Kirchenväter haben anerkennen müssen, dass es „unter den Heiden bessere Christen gegeben habe, wie unter den Namenchristen der Kirchen“.

Die Lehre vom „inneren“ Christus schlägt hier wieder ein. Aber wie man sieht nicht zu Gunsten des historischen Christentums, sondern in dem allgemeinen Sinne, dass die moralischen Früchte des Lebens bedingt sind durch die religiöse Stellung des Menschen, oder durch die allgemeine Offenbarung Gottes an den empfänglichen Menschen. Und durch diese Anerkennung der Bedingtheit des sittlichen Handelns durch die Abhängigkeit von Gott unterscheidet sich ja allerdings die pietistische Aufklärung von der späteren, die den Gedanken der unabhängigen Moral in vielfach irreligiösem Sinne ausgebeutet hat.

Allerdings gesteht Dippel zu, dass die historische Offenbarung des Christentums deutlicher und wirkungsvoller auf jenen allgemeinen moralischen Religionszweck verweise wie die allgemeine Offenbarung Gottes durch Gewissen und Vernunft. Er beruft sich auf die protestantische Lehre von der fides explicita und implicita. Der vollständige klare und ausgebildete Glaube ist doch nur im Christentum zu finden. Aber wenn auch undeutlicher haben die Heiden

doch dieselbe Sache in dem Evangelium von der Wiedergeburt, obwohl sie ihnen „nur durch den inneren Christus oder durch Gewissen und Vernunft vermittelt ist“¹.

Das letztere Wort ist sehr bezeichnend. Von seiner Geschichte losgelöst kann der „erhöhte“ Christus nicht von dem „inneren“, der „innere“ Christus nicht von der „allgemeinen“ Offenbarung Gottes unterschieden werden. Der pietistische Mystiker zieht freilich den Ausdruck „innerer Christus“ vor, der Naturalist sagt aber dasselbe, wenn er schlechtweg Gewissen und Vernunft als Vermittler der Offenbarung setzt. Und dazu autorisiert ihn bereits sogar der Sprachgebrauch des Mystikers.

Sehr bezeichnend ist auch folgende Auslassung: „Können die Heiden nach Röm. 2,7 Gutes thun ohne die seeligmachende Gnade, die allen Menschen in Christo erschienen ist, so ist Christus nicht nöthig: können sie es nicht, so sagt nicht, dass es Ketzerei sei, dass die Heiden ein inneres Wort und inneren Christum im Geist können besitzen, ob sie ihn schon in der buchstäblichen Historie nicht gekannt. Denn er ist nach der äusseren Historie nicht der Seeligmacher gewesen, sondern allein in dem inneren Werk der Besserung und der neuen Kreatur. Desswegen wollte Paulus Christum nach dem Fleisch gar nicht mehr kennen; wir hingegen in unserem falschen Evangelio richten unsere Gedanken und Glaubensansichten auf einen Christum nach dem Fleisch, wollen, durch sein Sterben und Auferstehen im Glauben von weitem ergriffen, seelig werden, worüber wir wahrlich den Heyland aller Welt mehr verloren haben wie Juden und Heiden“².

Wodurch aber unterscheidet sich diese „mystische“ Lehre von der allgemeinen Offenbarung durch das „innere

1) Solche Äusserungen finden sich schon in den ersten Streitschriften, z. B. W. I. 186 ff. — Man vergleiche besonders die Streitschrift „Schild der Wahrheit“ gegen Krackewitz I, 1135 ff. (Separatausgabe S. 126. 132.) und die „Retirade der lutherischen Orthodoxie hinter eine von einigen Leibnitzischen Ingenieurs aufgeworfene Schanze“ III, 231 ff.

2) W. II. 38 f.

Wort“, von der „rationalistischen“ Lehre, von der angeborenen oder durch Vernunft und Gewissen vermittelten allgemeinen natürlichen Religion? Man möchte wohl diese Lehre von der mystischen Einheit der Seele mit Gott nur als eine überschwängliche Form der Lehre von den angeborenen religiösen Ideen oder von der mit der Natur des Menschen gegebenen Religion bezeichnen, wenn sie nicht, wie gesagt, durch den Gegensatz gegen den orthodoxen Kultus der Vermittelungen des Heils, über welchen man überhaupt nicht in den Besitz des Heils gelangt, überall bestimmt wäre. Aber allerdings, als dieser Gegensatz später zurücktrat, da blieb als Resultat dieser mystischen Verinnerlichung der Religion am Ende nichts übrig, als die natürliche Religion, vermöge welcher jedes Individuum sich nur auf seinen angeborenen religiösen Besitzstand zu besinnen braucht, um sich der Abhängigkeit von Gott und der aus ihr fließenden Glückseligkeit und Rechtschaffenheit zu versichern.

Es würde „eine verwegene sektirerische Thorheit sein“, sagt Dippel, der übrigens den Begriff Naturreligion nie gebraucht, „zu glauben und zu behaupten, das Gnadenreich in Christo erstrecke sich nicht weiter als über die so ihn nach dem Fleisch kennen, oder der Glaube und die unterthänige Aufopferung an Gott und Christum, ohne welche Niemand auch unter den Heiden seelig werden kann, erforderten nothwendig den äusserlichen Begriff von Christi Person oder die Wissenschaft der Namen, damit wir die Sach' benennen, die sich in ihrem Wesen unter andern Namen überall kann mittheilen“¹.

Man sieht, wie Dippel bemüht ist, die sittlich-religiöse Wiedergeburt überall als Wirkung Christi und des Christentums zu denken. Er vermag das aber nicht, weil er dieselben religiös-sittlichen Früchte auf heidnischem und jüdischem Boden — wenn nicht gar bessere — anerkennen zu sollen glaubt, wie auf christlichem. So hilft er sich durch die mystische Lehre vom ewigen lebendigen Wort Gottes oder dem geistigen Christus, welcher überall und jederzeit

1) So schon im Wegweiser a. a. O. (Separatausgabe 126 f.)

dieselben Wirkungen hervorgebracht habe, die man fälschlich für das historische Christentum allein vorbehalte.

Nun, religiöse Menschen werden immer daran festhalten, dass Gott es ist der Wollen und Vollbringen des Guten gibt. Aber schwerlich werden sie darauf Wert legen, dass man statt oder neben Gott „dem ewigen Wort“ der Mystiker diese Wirkungen zuschreibt. Vielmehr war es ganz selbstverständlich, dass Diejenigen, welche in der Sprache der pietistischen Mystik ungeübt waren, schlechtweg dem allwaltenden ewigen Geiste Gottes es zuschrieben, dass überall in der Menschheit die Früchte seiner Einwirkung nicht zu vermissen seien.

Sieht man die Sache bei Licht, so unterscheidet sich diese mystische Lehre von dem allgemeinen ewigen Evangelium von der Wiedergeburt aus Gott durch nichts als eben die schwülstig-mystische Form von der Lehre der späteren Aufklärer, dass Tugend und Gottergebenheit überall zu finden seien, und dass man demgemäss keinen Grund habe die christliche vor der natürlichen Offenbarung zu bevorzugen. Die Aufklärer brauchten nur die mystische Phraseologie aufzugeben, und sie hatten im Pietismus die allgemeine natürliche Religion, wie sie im Christentum am schönsten dargestellt ist, wie sie aber auch ohne Christentum nach Massgabe der allgemeinen Offenbarung Gottes durch Vernunft und Gewissen sich überall in der Menschheit entfalten musste.

Heute möchte schwerlich Jemand im Ernste die moralischen Wirkungen der christlichen Kirche, einerlei welcher Konfession, wie Dippel es gethan, für geringer anschlagen, wie diejenigen, welche der Muhamedanismus oder die griechische Religion in der neuplatonischen Weiterbildung hervorgebracht haben. Mögen die Pietisten und Aufklärer der verkommenen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts gegenüber nicht ganz im Unrecht gewesen sein, es fehlte ihnen beiden sowohl der historische Sinn wie auch die Hilfsmittel, um in dieser Weise mit Erfolg Religionsvergleiche zu treiben. Aber ich denke, es ist von Interesse zu sehen, wie dieselben Gedanken, welche durch Lessings Nathan unserm

Volk sich tiefer vielleicht wie billig eingeprägt haben, bereits im radikalen Pietismus sich breit machen.

Noch bleibt ein letzter Gedankengang zu erwägen, der die mystischen Pietisten ebenso unfehlbar in die Allweltsreligion führen musste, wie diese ausschliesslich moralische Schätzung der christlichen Religion. Die Verbindung des Unionsinteresses des Pietismus mit der Lehre von der allgemeinen Wiederbringung musste konsequente Denker zu demselben Ziele führen.

Nächst der moralischen Kritik der Orthodoxie hat wohl kein Gedanke so tiefe Wurzel geschlagen im Bewusstsein des Volks, wie der Gedanke von „dem allgemeinen Christentum“, welches das Wesentliche in allen Konfessionen ausmache, während die Differenzen des Kultus und des Dogmas lediglich auf Rechnung der Rechthaberei und der Herrschsucht der Theologen zu setzen seien.

Die unionistischen Bestrebungen der Calixt, Leibnitz, u. A. haben auf die Kirchenpolitik einzelner Staaten ohne Zweifel Einfluss gehabt. Populär sind sie nicht geworden, da es sich bei ihnen um Ausgleichung von Lehr- und Verfassungsdifferenzen handelte, die dem Volke unverständlich geblieben waren. Anders die Unionsprojekte des radikalen Pietismus.

Im Gegensatz zu dem Streit der Konfessionen wird hier das „gemeinsam Christliche“, das zum Heil wirklich und nachweisbar Notwendige, betont. Und nicht genug damit. Entsprechend der vorhin geschilderten moralischen Tendenz, wird hier zum Erstenmal der Vorschlag laut, die ersehnte Kirchenunion auf ethisch-religiöser, statt auf dogmatischer Basis zu bewerkstelligen. Dippel ist der eifrigste Vertreter dieses Projekts gewesen, solange er überhaupt noch die Kirchenreform für aussichtsvoll gehalten hat.

Die einige wahre Religion Jesu „die Religion der Gottes- und Menschenliebe“ soll das Fundament der Union der Kirchen werden. Wollen sich aber die Kirchen und Sekten auf dieser Grundlage nicht unieren — nun so überlässt man „die Kirchen“ den Theologen und Politikern und zieht sich

auf die einige, wahre Religion Jesu zurück, die auch ohne Kirchentum gedeihen kann.

Die Voraussetzung einer Kirchen-Union wäre freilich, wie schon früher erwähnt, dass der Staat als solcher sich ganz von den Religionsangelegenheiten zurückzöge, jeden nach seiner Meinung selig werden liesse und die Religionsgemeinschaften nur darauf ansähe, was sie zur moralischen Besserung der Bürger leisten. Das Einzige, was der Staat von den Kirchen, so lange sie getrennt sind, fordern dürfte, wäre die Toleranz in Ansehung des Glaubens und der Gebräuche. Würde den Kirchen jede staatliche Stütze entzogen, so könnten sie sich leichter auf ihre eigentliche Aufgabe besinnen und in ihr einigen. Die Forderung der vollständigen Trennung des Religionswesens vom Staate, der sich auf „das Reich der Natur“ zu beschränken habe, dem es gleichgiltig sein könne, ob seine Bürger Juden, Christen oder Heiden seien, wenn sie nur ihre bürgerlichen Pflichten erfüllten, ist zuerst in der „Christenstadt auf Erden“, sodann aber namentlich in „Ein Hirt und eine Heerde“ von Dippel begründet worden ¹.

Aber diese pietistischen Aufklärer vor der Aufklärung fordern nicht nur vom Staate Toleranz gegenüber allen Konfessionen und Religionen, sondern auch von den Kirchen untereinander. Ja mehr noch, indem sie die Union aller Kirchen und Religionen auf ihr Programm schreiben, gehen sie abermals zurück auf die unhistorische Annahme einer allgemeinen natürlichen Religion, in die, wie wir sahen, auch die Lehren vom inneren Wort und von der Moral als dem einzigen Kennzeichen der Echtheit der Religion ausliefen. Vom Staate losgelöst werden die Kirchen sich unieren und ihr Einigungspunkt wird sein „das ewige Evangelium vom Sterben für die Welt und Leben in Gott“.

Die Bekehrung zu Christus und zur „einigen wahren Religion“ würde den ihrer politischen Macht entkleideten Kirchen leichter werden. Und diese Bekehrung würde ihre Einigung unfehlbar nach sich ziehen.

Denn „in Jesu Christo gilt weder Vorhaut noch Be-

1) I 515 ff. 1062 ff.

schneidung, weder orthodox noch heterodox, weder katholisch noch reformiert, weder Concilium noch Symbolum, weder Formula concordiae noch Talmud, sondern die neue Kreatur und der Glaube, der durch die Liebe thätig ist“.

Die apostolische Gemeinde hat nur um sittlicher Verirrung willen Einzelne ausgeschlossen. Was sie einigte, war der Geist Christi und das Leben nach seinem Gesetz, während Jedem „sein Mass an Erkenntnis“ frei gelassen wurde. Auf sittlicher Grundlage muss man also die Einigung der Kirchen erstreben. Dabei kann man jeder ihre Satzungen und Gebräuche vorerst lassen, wenn sie nur anerkennt, dass sie mit allen andern in dem Streben nach „der neuen Kreatur“ und dem wahren geistigen Reiche Gottes verbunden ist. Lehre und Lebensexempel Christi würde dann jede Kirche sehr bald als die eigentlichen Heilmittel erkennen, mit welchen allein der Zweck der Wiedergeburt zu erreichen ist. Und am Ende würde in allen nur das einfache Evangelium Christi und der Apostel verkündet werden. Damit wäre „die natürliche volkstümliche Methode“ des wahren Christentums gewonnen.

Von dogmatischer oder politischer Union will Dippel nichts wissen. Für die Versuche des Leibnitz hat er nur Spott und Hohn. Er kennt die Theologen zu gut, um zu glauben, dass sie sich je über „Lehren“ einigen würden. Weder auf ein Symbol, noch auf die Bibel kann man die Union aufbauen. Über Auswahl und Auslegung beider wird man sich nie einigen. Nur das einfache Evangelium von der Wiedergeburt durch Christus kann Grundlage für eine wirkliche Kirchenunion werden, weil es „die Begriffe von den göttlichen Geheimnissen“ frei gibt, und nur das Eine fordert, dass man an Christus glaube, um durch ihn geheiligt und beseligt zu werden.

„Die auf dem Weg des Friedens in Christo erfunden werden und in wahrer Busse und Verläugnung stehen, werden wohl einander verstehen und enig bleiben in dem Einen, auch ohne jede vorgeschriebene Form“. Und ob sie schon „nicht eben von allen Glaubensgeheimnissen gleichen Begriff und Meynung haben, so wird doch dieser Unter-

schied weder die Einigkeit in der Wahrheit in Christo trennen, noch das Feuer der brüderlichen Liebe auslöschen“.

Auf diese Weise würde man zu dem Ideal der einigen apostolischen Kirche zurückkehren, die nicht durch Dogmen und Ceremonien, sondern allein durch das Evangelium von der neuen Kreatur in Christo verbunden und regieret wurde.

Die „Früchte des Geistes Christi“ oder die neue Kreatur sind der einzige mögliche Grund der Einigung der Kirchen ¹.

Dass diese Unionsvorschläge auf völlige Auflösung des organisierten Kirchentums hinauslaufen, liegt auf der Hand. An Kühnheit überragen sie Alles, was vor und nachher auf diesem Gebiete geleistet worden ist. Wie harmlos z. B. ist Lessings Vorschlag auf Grund des apostolischen Glaubensbekenntnisses die Kirchen zu unieren, im Vergleiche zu diesem pietistischen Postulat, ausschliesslich auf sittlichem Boden diese Einigkeit zu suchen und alles Dogmatische und Rituelle als unwesentlich dem Geschmack der Einzelnen zu überlassen. Man würde sich aber täuschen, wenn man glauben wollte, man habe es hier nur mit unpraktischen und erfolglosen Ideen eines Einzelnen zu thun. Die Konventikel und philadelphischen Gesellschaften, die religiösen Freundschaftsbündnisse, welche aus dem Pietismus hervorgewachsen sind, haben den praktischen Beweis geliefert, dass man es mit der konfessionslosen moralischen Union der Kirchen sehr ernst meinte. Und wenn das konfessionslose praktische Christentum sich vorerst auch nur der Protektion einzelner kleiner Fürstenhöfe zu erfreuen hatte ², so musste doch der Gedanke, das „gemeinsam Christliche“ aus dem Bann des theologischen Konfessionalismus zu befreien und zur Grundlage einer Verständigung des frommen Laientums über die Köpfe der Theologen hinweg zu machen,

1) I, 134. 441. Man vergleiche besonders „Ein Hirt und eine Heerde“ (Sep. Ausg. S. 38 ff. 49 ff.) und „Schild der Wahrheit“ (Sep. Ausg. S. 45. 51).

2) Es ist übrigens reine Willkür, wenn Tholuck den konfessionslosen moralischen Pietismus auf den Westen Deutschlands beschränken will. Dippel wenigstens bezeugt, dass das Laientum sich allenthalben für den „reinen“ Pietismus entschieden habe.

in ganz Deutschland zünden. Und die Beweise liegen vor, dass dieser Unionsgedanke ebenso gezündet hat, wie die anderen aufklärerischen Ideen des Pietismus: dass man statt des Dogmas die Lehre Jesu verkünden, statt der äusseren Kirchlichkeit die Nachfolge Christi pflegen und überhaupt den Christenstand nicht nach Bekenntnis und äusserer kirchlicher Haltung, sondern nach der persönlichen Frömmigkeit und sittlichen Lebensführung beurteilen solle.

Aber, was hier weiter zu verfolgen ist: diese pietistischen Reformer bleiben bei der Forderung einer moralischen Union der christlichen Kirchen nicht stehen. Die Verfolgung dieses Unionsgedankens führt sie weiter. Sie führt sie zu demselben Ziele, wie die Lehre vom inneren Wort und der Moralismus, nämlich zu der Annahme einer allgemeinen ewigen Menschheitsreligion, die vom geschichtlichen Christentume so unabhängig ist, wie dieses von den Kirchen. Allerdings schlägt hier noch ein anderes Interesse ein. Mit jener Unionstendenz verbindet sich die pietistische Lieblingsidee von der allgemeinen Wiederbringung.

Die Betonung der Universalität der christlichen Erlösung bildet nun ja einen wohlthuenden Gegensatz gegen den orthodoxen Partikularismus, der in jeder konfessionellen Form denjenigen, die sich ihm nicht fügen, Heil und Seligkeit abzusprechen geneigt ist. Aber die Begründung der pietistischen Hoffnung, dass nach dem göttlichen Heilsplane die ganze Menschheit schliesslich gerettet und zur ewigen Seligkeit gebracht werde, war nicht möglich, ohne dass der Heilswert der geschichtlichen Offenbarung erheblich herabgesetzt, wenn nicht völlig in Frage gestellt wurde. Das Thema von der Seligkeit der Heiden hat, so oft es in der Kirche angeschlagen wurde, diese Schwierigkeiten erweckt. Der Pietismus glaubt sie beseitigen zu können. Er verweist auch hier auf die Lehre von dem inneren Christus oder dem ewigen Worte Gottes, welches allezeit und allerorts auf die Menschen gewirkt habe; er macht zugleich geltend, dass die einzige Bedingung zur Erlangung der ewigen Seligkeit, mit Ernst „das Irdische zu verleugnen und das Ewige zu suchen“, so gut von Heiden und Juden wie von Christen erfüllt werde.

Mit Rücksicht darauf sagt Dippel: „Nicht eine einzige Seele von Anfang der Welt bis zu ihrem Ende wird am jüngsten Tage gefunden werden, die nicht wird bekennen müssen, der liebste Heyland habe sie in ihrem Herzen gezüchtigt, die Wahrheit gelehret und zum Guten gezogen: und darum werden alle diejenigen, so verdammet werden keine Entschuldigung haben, weil sie selbst werden gestehen, wo sie dem Leiten ihres Heylandes, oder dem Licht in ihrem Gewissen hätten folgen wollen, so wären sie zum Heyl gebracht worden“¹.

Noch deutlicher spricht sich Dippel in dem Folgenden über die Frage aus: „Der seeligmachende Glaube, durch welchen wir Christum ergreifen und er in uns wohnt, bestehet nicht in Meynungen, sondern in einem einfältigen Gehorsam und Uebergab aller Kräfte der Seelen, welche dem Wort des Lebens in ihr Beyfall gibt und die Welt sammt ihren Lüsten fahren lässet. Und diesen seeligmachenden Glauben können alle die, vor welche Christus gestorben ist, Heyden, Juden und Türken haben, ob sie schon von dem Verdienst Christi, von Imputation und von den seeligmachenden Meynungen des Symbolum Athanasianum so wenig verstehen und wissen als eine Kuh. Unsere irrige Meynung hebt Gottes Liebe und Treue nicht auf, wie wohl der, welcher auch in dem Buchstaben sein Heyl von aussen erkennen kann, vor denen welchen diese Gnade nicht gegeben ist, eine grosse Beihülff aber auch ein grösseres Gericht zu erwarten hat, wenn er diejenigen im Lauf zur Seeligkeit ihm lässet zuvor kommen, die nach dem Zeugniß Gottes in ihnen, durch Geduld in guten Werken, Ehr, Preiss und Ruhm und unvergängliches Wesen in Christo, den sie nicht erkannt, aber doch in sich empfunden, ihrem Gott treu gewesen und der Wahrheit gehorcht haben. — — —

„Ja wenn wir näher auf den Grund der Wahrheit kommen wollen, so dürfen wir frei sagen, dass alle Völker in der Welt in dem Grund-Artikel der christlichen Wahrheit einig sind, welcher heisset: Du sollst Gott über Alles und

1) I, 186.

deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Wider diese Wahrheit wird kein Jud, noch Türk noch Heyd, der nicht völlig verstockt ist disputiren, weilen sie alle davon von innen von Gott überzeugt werden. Weil nun das ganze Werk der Erlösung in Christo Jesu dahin gehet, dass diese Wahrheit, vom Gesetz gefordert, in uns erfüllet werde, auch eben zu dem Ende durch das eingepflanzte Wort alle Völker darauf gewiesen werden, — — — warum sollte es unge reimt lauten, wo man sagen wollte, es könne auch ein Heyd, oder ein anderer Irrigmeinender dennoch diese Wahrheit mit Sanftmuth annehmen, der Welt und ihren Lüsten absterben und durch Geduld in guten Werken unvergängliches Wesen suchen, ob er schon unterdessen nicht weiss, wer in ihm mächtig sei, und das, was wir Gnade, Christum und das Licht von oben heissen, Vernunft, Gesetz der Natur, Ebenbild Gottes nennet oder demselben einen anderen Namen zueignet“¹.

So kommt der merkwürdige Mann bei konsequentem Durchdenken der pietistischen Postulate eben da an, wo die Aufklärung einsetzt, bei der allgemeinen ewigen Menschheits-Religion. Er gelangt zu diesem Ergebnisse, wir wir gesehen haben, durch eine ohne Zweifel folgerichtige Entwicklung aus der Orthodoxie in den Pietismus, aus dem kirchlichen in den radikalen Pietismus, der als das erste Stadium der religiösen Aufklärung in Deutschland angesehen werden darf. Die Verwerfung der kirchlichen Vermittelung des Christentums ist der erste Schritt, die Vergleichgiltigung der biblischen und historischen Vermittelung der zweite, der in die allgemeine natürliche Menschheitsreligion führt.

Dippel freilich ist nicht ausdrücklich auf den Boden der Naturreligion getreten. Er kennt keine angeborene religiöse Ideen und moralische Kräfte. Alle echte, innerliche Religiosität und Humanität ist das Resultat göttlicher Offenbarung und Einwirkung im Menschen. Er schätzt auch den historischen Christus nicht nur als Lehrer und Vorbild. Er kennt ihn zugleich als den Durchbrecher der

1) I. 427 f.

Herrschaft der Sünde und des Irrtums, als den Träger und Begründer des wahren ewigen Lebens, als den Vermittler des heiligen Geistes, durch welchen die Christen allererst in Stand gesetzt werden, seine religiöse und sittliche Vollkommenheit nachzuahmen. Er hält auch an der heiligen Schrift fest als dem spezifischen Gnadenmittel, durch welches nicht nur die Kenntnis Christi, sondern auch die mystische Verbindung mit ihm vermittelt werde, wenn er auch daneben die echt pietistische Anschauung vertritt, dass der wiedergeborene Christ das eigentliche Organ und Gnadenmittel sei, durch welches der heilige Geist die Wirkungen der Erlösung fortpflanze.

Aber was wollen alle diese Zugeständnisse bedeuten gegenüber der mystischen Lehre, dass der innere Christus oder das ewige Wort jederzeit und allerorts in den Herzen der Menschen die wahre Gottesliebe entzündet habe, wie an den moralischen Früchten der Weltverleugnung und Menschenliebe, die unter allen Konfessionen und Religionen und die also unabhängig von diesen gezeitigt worden sind, erkennbar sei? Mysticismus, Unionismus und Moralismus verbinden sich hier, um nur in etwas anderer Form die Lehre von der konfessionslosen angeborenen natürlichen Religion auszubilden, welche die nachfolgende Generation ganz und gar beherrschen sollte.

Diese mystische „Naturreligion“ ist ein Akt unmittelbarer Offenbarung des lebendigen Wortes im Individuum. Jedes Individuum braucht sich nur auf das Bild Gottes in ihm zu besinnen, um sie zu haben. Es handelt sich nur darum, den angeborenen Sinn für das Ewige in Aktivität zu setzen. Dazu aber ist keinerlei kirchliche und historische Vermittelung nötig.

So ist Dippel der entschiedenste Vertreter der unbedingtsten Freiheit des Individuums in der Religion geworden. Die Idee des allgemeinen Priestertums wird von ihm in durchaus kirchenfeindlichem Sinne geltend gemacht. Die Religion ist eine rein individuelle und private Sache. Ist sie dem Menschen auch nicht „angeboren“, so führt doch die göttliche Vorsehung Einzelne und ganze Völker durch Schicksal und Lebenserfahrung, sowie durch das

innere Wirken des Geistes Gottes auf Gewissen und Vernunft mit Notwendigkeit zur Religion. Und wie die Religion die Quelle und Vermittlerin aller Moral ist, so ist immer auch eine moralische Verantwortung mit der Entscheidung verbunden, welche den Menschen seinen Lebenszweck im Vergänglichen statt im Ewigen suchen lässt. Eine berechtigte Tendenz kommt freilich in dieser Lehre von der angeborenen mystischen oder natürlichen Religion zum Ausdruck, nämlich die Tendenz sich in den wirklichen persönlichen Besitz der religiösen Heilsgüter zu setzen. Die leidenschaftliche Polemik gegen die Pfaffen und theologischen Schulfüchse erklärt sich nur so, dass dieselben, indem sie sich das Privileg vorbehielten, die Bedingungen der Aneignung des Heils zu definieren, das Laientum tatsächlich von dem unmittelbaren Besitz desselben ausschlossen. Die mystische Verbindung der Seele mit Gott ist eine so alte Weisheit wie die natürliche Religion. Nicht die Erfindung dieser Ideen kommt der pietistischen Aufklärung zu, sondern ihre Einführung in die Praxis zur Abschüttelung des theologischen Jochs und zur Einsetzung des Laientums in seine religiösen Grundrechte.

Ohne diese eminent praktische Tendenz würde die Parole von der mystischen Religion so wenig wie die von der natürlichen Religion einen solchen Erfolg gehabt haben, als sie thatsächlich im 18. Jahrhundert hatte.

Vergleicht man mit den Ergebnissen der religiösen Entwicklung Dippels, die wie Stilling und Zinsendorf bezeugen, für Unzählige in Deutschland vorbildlich geworden ist, die Bemühungen eines Leibnitz um Union der Konfessionen, eines Thomasius um Toleranz, so greifen sie weit über das Alles hinaus. Union der Konfessionen und Toleranz, das sind bescheidene Forderungen im Vergleiche mit dem pietistischen Versuch aus der konfessionellen Dogmatik den einfachen Glauben an Christus als Verleiher des wahren Lebens, aus der rituellen und asketischen Kirchenmoral, die Moral der Humanität herauszuheben und zur Grundlage einer religiösen Gemeinschaft zu machen, in welcher der Klerikalismus jeder Form so gewiss überflüssig erscheint, als eben jeder an Christus als an den Gesetz-

geber der Humanität und den Verleiher des heiligen Geistes der Gottes- und Menschenliebe glauben und nach seinem Vorbilde leben kann.

Erwägt man mit welchem Widerwillen die konfessionelle Polemik seit Ausgang des 17. Jahrhunderts begleitet wurde, wie sich die Überzeugung immer weiter verbreitet hatte, dass alles politische, wirtschaftliche und moralische Unheil, welches seit dem dreissigjährigen Kriege über Deutschland hereingebrochen war, die Schuld der Kirchen und der Theologen sei, so wird man begreifen, wie die Lehren, dass die Moralität die religiöse Stellung des Menschen bestimme und nicht die Konfession, dass die Kirche ein Hindernis der echten Religion sei und dass man, um Christ im apostolischen Wortverstand zu sein, überall keine Kirche brauche, den ausserordentlichsten Eindruck allenthalben machen mussten.

Der Bann des Klerikalismus wurde zum Erstenmale von diesen pietistischen Freigeistern gebrochen. Die jedem Individuum unmittelbar von Gott-Christus inspirierte oder eingegossene mystische Religion bedarf der klerikalischen Vermittelung so wenig wie die angeborene natürliche Religion. Das ist vollkommen klar. Die unmittelbar von Gott Gelehrten brauchen die theologischen Schulmeister nicht mehr.

Im Vollbesitz des Heils haben sie nicht nöthig sich die Bedingungen der Aneignung des Heils von der Klerisei und der hohen Obrigkeit diktieren zu lassen.

Aber nicht nur dass die Überflüssigkeit der kirchlichen Vermittelung der wahren Religion hier evident ist, auch die biblische und geschichtliche Vermittelung derselben durch die christliche Offenbarung, ja diese letztere selbst ist für den pietistischen Aufklärer ebenso wie für die rationalistischen nicht streng notwendig.

Die Emancipation der Religion von Kirche, Bibel und Geschichte ist in der pietistischen Doktrin von dem allein heilskräftigen inneren Christus so vollständig vollzogen, wie in der rationalistischen Doktrin von der natürlichen Religion. Schon für den mystischen Pietismus kommen Bibel und historische Offenbarung — von der Kirche zu schweigen — besten Falls als Vehikel oder als Illustrationen, der von

ihnen dem Wesen nach völlig unabhängigen, allgemeinen, ewigen Religion der Gottes- und Menschenliebe, welche das „innere Wort“ unter allen Völkern und zu allen Zeiten entzündet, in Betracht.

Wenn also auch ein Mystiker wie Dippel die philosophischen Aufklärer aus der Schule des Cartesius oder des Leibnitz mit ihrer neologischen Scholastik nur als Genossen im Kampfe gegen die Orthodoxie zu schätzen wusste, die Geistesverwandtschaft zwischen den pietistischen und philosophischen Aufklärern reicht weiter. Die pietistische Lehre von der einigen wahren Religion ist der Sache nach von der Lehre von der allgemeinen natürlichen Religion nicht verschieden. Das pietistische innere Wort oder der innere Christus macht die geschichtliche Offenbarung ebenso überflüssig, wie die rationalistische Offenbarung Gottes durch Gewissen und Vernunft. Pietisten und Naturalisten sehen in der Bibel, in der Lehre und dem Leben Jesu nur Anregungs- und Erziehungsmittel zur wahren inneren Religion. Beide kennen nur ein entscheidendes Kennzeichen der Echtheit der Religion: die Moralität, die sie erzeugt. Und wenn die Pietisten diese Moralität nicht nur in der Übung des Gesetzes der Menschenliebe finden, sondern auch in der Askese, während die Naturalisten die letztere durch die politische Rechtschaffenheit ersetzen, so ist diese Verschiedenheit um so weniger in Anschlag zu bringen, als die Askese ebensowohl wie die Mystik Formen des religiös-sittlichen Lebens darstellen, die nur unter besonderen historischen Konjunkturen über den engeren Kreis der Disponierten hinausgreifen.

Die sachliche Übereinstimmung zwischen den pietistischen und philosophischen Aufklärern reicht soweit, dass das geschichtliche Resultat dasselbe sein musste. Schon von dem Spenerschen Pietismus wird man sagen dürfen: was deutlich, praktisch, volkstümlich an ihm war, musste aufklärerisch wirken. Die Aufklärung wie der Pietismus sind volkstümliche Bewegungen geworden. Und das Volk pflegt sich nach den durchsichtigen und praktischen Tendenzen zu richten und nicht nach den Nebensachen. Dass Leben und Lehre Christi bessere Heilmittel seien wie

Dogma und Sakrament der Kirche, war ein deutlicher Gedanke. Dass es in der Religion nicht auf äussere Kirchlichkeit ankomme, sondern auf die praktische religiös-sittliche Lebensführung, nicht minder. Dass man Religion auch ohne Kirche haben könne und dass es besser sei, sich auf die innere persönliche Religion zurückzuziehen, wie an dem Streit, der Heuchelei und an der moralischen Verkommenheit der „öffentlichen Staatsreligionen“ Teil zu nehmen, das waren Gedanken, die damals zünden mussten.

Mochten also immerhin einzelne Kreise dem Versuche der Hallenser „die Orthodoxie neben der Pietät weiter zu betreiben“ ihren Beifall schenken, mochten andere im Konventikel ihr Heil suchen, das verständliche volkstümliche Ergebnis der ganzen Bewegung war die untheologische, praktische Laienreligion, die der klerikalischen Vermittelung nicht bedarf, welche mit den öffentlichen Kirchen keine innere Gemeinschaft mehr hat, sondern nur noch aus Zwang oder Konnivenz den äusseren Zusammenhang mit ihnen aufrecht erhält.

Und die mystisch-überschwängliche Form, in welcher diese Gedanken im Pietismus auftreten, war für den ersten Erfolg der religiösen Aufklärung nicht gleichgiltig, sondern höchst wertvoll. Ihr ist die doktrinäre Orthodoxie erlegen, sie hat den Bann des Klerikalismus gebrochen und dem religiösen Individualismus die Wege bereitet. Denn diese mystische Form nicht zum wenigsten garantierte Hoch und Niedrig dafür, dass hier eine wirklich überlegene religiöse Erkenntnis gegen die Orthodoxie in die Schranken trat. Später als die Erregung des Kampfes mit der Orthodoxie geschwunden war, mochte dann die mystische einer nüchternen und praktischen Form Platz machen. In der Form der „Verstandes-Aufklärung“ hat sich der Pietismus als Volkssache zu erhalten gewusst. In der Form der Mystik und der Askese war das nur bei einzelnen Personen und Kreisen möglich.

Der „pietistische Freigeist“, dessen religiösen Entwicklungsgang wir überschaut haben, hat es nicht mehr

erlebt, dass „die ganze Christenheit ihre sektirerische Thorheit und orthodoxe Raserei einsah und die vor Gott allein geltende wahre Religion annahm“, wie er geweissagt hatte.

In der Nacht vom 24. auf den 25. April des Jahres 1734 ist Dippel plötzlich auf dem Schlosse Wittgenstein gestorben, wo er sich gerade zum Besuche des Grafen August eingefunden hatte.

Seine Anhänger haben „sectirerisches Gift“ als Todesursache vermutet. Seine Feinde waren überzeugt, dass der Teufel in höchsteigener Person „den Zauberer und Lästterer“ geholt habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist er einem Schlagflusse erlegen.

Interessant ist die Nachricht, dass man durch Sektion seines Kopfes den anatomischen Beweis seiner unbefleckten Keuschheit, der Krone der pietistischen Askese, erbringen wollte.

Noch kurz vor seinem Tode hatte ein hessischer Geistlicher den Landgrafen Ernst Ludwig von Hessen-Darmstadt angegangen, durch Vermittelung der Grafen Wittgenstein-Berleburg Dippel zu nötigen, dass er seine Lehre öffentlich widerrufe. Der Landgraf, der Dippel zwei Jahre zuvor „in gnädigster Erwägung dessen besitzender fürtrefflicher Wissenschaften und Qualitäten“ zu seinem wirklichen Hofrat ernannt hatte, legte die Sache dem Giessener Konsistorium vor. Es scheint aber nicht, dass es gelungen sei, die Ruhe des altgewordenen „Löwen“ noch einmal zu stören¹.

In der Kirche des Dörfchens Laasphe wurde Dippel mit grossen Ehren beigesetzt. Dort wie in Berleburg soll man heute noch die Häuser, die er bewohnt hat, nach ihm benennen. So wäre der Dippelshof bei Darmstadt nicht das einzige bauliche Denkmal des merkwürdigen Mannes, dessen Schriften heute wohl nur selten das Interesse Einzelner auf sich ziehen.

1) Buchner a. a. O. S. 327 f. — Der Geistliche hatte unter dem Pseudonym Christophilus Wohlgemuth gegen Dippel schon früher geschrieben.

Er gehört eben nicht zu den Schriftstellern, die Bleibendes geschaffen haben. Die Rohheit seines Stiles, die Derbheit seiner Polemik muss uns Heutige abstossen. Aber diese Schriften haben in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Tausende begeisterter Leser gefunden. Und ihre Ideen haben sie überlebt. Es sind dieselben religiösen Ideen, welche durch die Vermittelung unserer klassischen Literatur sich der Nation als unverlierbares geistiges Besitztum eingeprägt haben.

Der Mann aber verdient ein besseres Andenken als die theologische Welt ihm bewahrt hat. Seine Fehler sind bekannter wie seine Tugenden. Als einen unruhigen, verworrenen und eiteln Menschen kennt ihn die Tradition. Von seinem unsteten, abenteuerlichen Leben weiss sie zu berichten. Seine moralischen und finanziellen Schulden hat sie aufgezeichnet.

Aber der grossartige Heroismus, mit dem er Leben und Vermögen bis an sein Ende für seine religiösen Ideen eingesetzt, die hochherzige Uneigennützigkeit, die er als Arzt und Naturforscher bethätigt hat, verdienen ein ehrendes Gedächtnis.

Als Bahnbrecher der religiösen Freiheit in Deutschland wird ihn die Geschichte anerkennen müssen, wenn sie auch von dauernden literarischen Schöpfungen des Mannes nichts zu erzählen hat. Als Führer der pietistischen Aufklärung bleibt er eine der merkwürdigsten Erscheinungen aus der Epoche des Pietismus. Und die nachfolgenden Blätter werden zu berichten haben, dass er auch als Forscher und Theolog Gesichtspunkte zur Beurteilung der Religion und des Christentums gewonnen hat, die ihre Bedeutung behalten würden, wenn sie auch nicht in so frappanter Weise an den Mann erinnerten, der am Anfang dieses Jahrhunderts Pietismus und Rationalismus in seiner Theologie der christlichen Lebenserfahrung zu verschmelzen gewusst hat. Womit ich nicht behauptet haben will, dass der in der theologischen Tradition wenig bewanderte Schleiermacher Dippel gekannt oder gar kopiert habe.

Aus den letzten Lebensjahren Dippels stammt das folgende, in mehrere evangelische Gesangbücher übergegangene Lied, welches auch hier als das beste, was von seinen geistlichen Dichtungen erhalten ist, eine Stelle finden mag:

1.

O Jesu siehe d'rein,
Und hilf mir Armen siegen:
Mein Herz sieht nichts als Tod,
Mein Geist muss unterliegen;
Mein Wollen sehnet sich,
Und kann vollbringen nicht,
Wohin der matte Geist
Die schwachen Kräfte richt't.

2.

Die Höll' hat mich bestrickt,
Der Tod hat mich gefangen,
Wo ich mich wend' und kehr,
So bleibt doch nur Verlangen:
Vermein ich hoch zu stehn,
So lieg ich in dem Koth,
Und meines Sieges Kraft
Führt mich in Noth und Spott.

3.

Ich wirk, ich lauf, ich renn',
Und weiss doch nicht zu finden,
Den Weg zur wahren Ruh,
Noch mich der Last entbinden,
Die des Gesetzes Trieb
Mir täglich häufet auf,
Und doch nicht reichet dar
Die Kraft zum Himmelslauf.

4.

Du Jesu, du allein
Kannst meinen Jammer wenden,
Mein Können stehet nur
In deinen Helfershänden:
Wo du nicht neue Kraft
Zum Leben giessdest ein;
So wird mein Sehnen selbst
Zu nichts als lauter Pein.

5.

Drum Herr erbarme dich,
Lass deine Gnade fliessen,
In meine durst'ge Seel';
Ich lieg vor deinen Füßen,
Ich schrei, ich lass dich nicht,
Bis deine Segenskraft
In mir den Tod besiegt
Und neues Leben schafft.

6.

Du hast es zugesagt,
Du willst mich gern erquicken,
Wo nur mein arges Herz
Nicht heget Heuchlers Tücken,
Sich aber opfert auf
Ohn allen Hinterhalt,
Damit die Liebe denn
Nur hab' in mir Gewalt.

7.

So nimm denn alles hin,
Lass mich mir nicht mehr leben,
Hingegen, treuer Hirt,
An deiner Führung kleben:
Ach! fasse mich nur fest;
Jag' alle Feind hinaus,
Damit mein Innerstes
Dir werd ein reines Haus.

8.

Beweise deine Macht,
Du starker Schlangentreter,
Und zeig' der Finsterniss,
Dass du noch seist Erretter:
Führ aus in mir den Sieg
Zu aller Feinde Spott,
Erfülle nur den Rath,
Sollt's kosten Blut und Tod.

9.

Wie lange soll, o Herr,
Der Feind den Ruhm noch haben,
Dass meine Freude sei
In seiner Macht begraben?
Errette doch die Seel,
Die du dir hast erkauf't,
Die aber noch bestrickt
In ihr Verderben läuft.

11.

Gib grosse Glaubenskraft,
Damit ich nicht erschrecke
Vor der Vernunft Gedicht,
Noch wankend mich verstecke,
Wenn deine Lieb das Fleisch
In seinen Tod einführt,
Und deine Dornenkron
Den alten Menschen rührt.

10.

Du hast mir aufgethan
Die Augen, dass ich sehe,
Dass Alles was an mir,
Von dir, mein Heil, abgehe:
So leit nun mich heran,
Und in der That erfüll',
Was du versprochen hast,
Und was erwählt dein Will'.

12.

Lass allen Widerspruch
In dir mich überwinden,
Und in des Lammes Blut
Die Siegespalme finden:
Dein Sanftmuth und Geduld
Des Geistes Schild mir sei,
Bis dass du ihn gemacht
Von allen Feinden frei.

13.

Wirst du in mir, mein Heil,
So kräftig dich verklären,
Und mich zu deinem Bild
Durch Sterben neu gebären;
So werd ich dir vereint,
Und hab der Freuden viel:
Du führst mich unverweilt
Zum vorgesetzten Ziel.

Siebentes Kapitel.

Die Reform der Theologie.

1. Wissenschaft und Theologie.

Dippel ist ein sehr guter Kenner der zeitgenössischen wie der alten Philosophie und Theologie. Er ist aber zugleich der entschiedenste Gegner der zu seiner Zeit herrschenden wissenschaftlichen Methode. Als Arzt und Chemiker glaubte er alle seine keineswegs unerheblichen Kenntnisse und praktischen Erfolge lediglich dem Umstande zu verdanken, dass er die Erfahrung selbst überall und allein befragte. Als Theolog ist er der Erste, der alle religiösen und sittlichen Erkenntnisse allein aus der Erfahrung ableitet. Der abstrakte Scholasticismus, der jeden Kontakt mit der Erfahrung aufgibt, um durch Schlüsse und Spekulationen Welt und Himmel zu konstruieren, hat die Naturwissenschaft wie die Theologie verdorben, und es dahin gebracht, dass die Wissenschaft für die wirkliche Erkenntnis wie für die Praxis völlig untauglich und unfruchtbar geblieben ist.

Dippel will daher überhaupt nur Erfahrungswissenschaft gelten lassen. Spekulative Erkenntnisse über die Erfahrung hinaus sind bei Licht besehen nur Meinungsbilder und Phantastereien, welche die Menschen verwirren müssen. Die Wissenschaft, welche die Erfahrung als einzige Quelle und die Beobachtung der Thatsachen als einzige Methode gelten lässt, hat für die menschliche Gesellschaft auch allein Wert. Denn sie muss irgendwie das leibliche oder geistige, das bürgerliche oder kirchliche Wohl in der Welt fördern. Alle Wissenschaft hat aber zugleich praktische Zwecke zu verfolgen, und legitimiert sich nur dadurch als nützliches und notwendiges Glied in der Reihe der Thätigkeiten, durch welche das gemeine Beste erhalten und gefördert wird.

Von diesem Gesichtspunkte aus will Dippel nur folgende Wissenschaften anerkennen: Medicin, Naturwissenschaft und Mathematik, Theologie und Jurisprudenz, welche letztere die Geschichtskennntnis zur notwendigen Voraussetzung haben. Die bloss formalen Wissenschaften, welche es nirgends zu realer Erkenntnis bringen und auch keinem praktischen Zweck dienen: Logik, Rhetorik und Metaphysik, „die drei geschminkten Huren“, mit denen jeder macht was ihm gutdünkt, sind aus dem Kreis der Wissenschaften gänzlich auszuschneiden. Die ersteren aber sind von dem Ballaste gelehrten Krams, unter dem sie zu erstickten drohen, zu befreien und zu reinen Erfahrungswissenschaften umzubilden.

Bereits in dem Kapitel „Pietismus und Alchymie“ ist darauf aufmerksam gemacht worden, wie die Mystiker die ersten Vertreter der Erfahrungswissenschaft im Gegensatze zu den Scholastikern sind. In Physik und Theologie soll die Erfahrung allein zu Rate gezogen werden. Was sich nicht erfahren lässt, kann man auch nicht wissen. In Wirklichkeit weiss denn auch die scholastische Spekulation nichts. Denn sie kennt nur die traditionellen Lehren über Natur und Geist. In deren Wesen dringt sie nicht ein. Im Grund ist die Scholastik überhaupt nichts wie gelehrter Traditionalismus. Was die Vorfahren gelehrt haben, lehren in etwas anderer Form die Nachfolger. Haben die Erstern ihre Einfälle für Erkenntnis genommen, so behandeln die Späteren schon diese Einfälle als Thatsachen oder Wirklichkeiten. Und während sie die Miene annehmen, als ob sie die Wirklichkeit erforschten, erforschen sie in Wirklichkeit nur die Ansichten ihrer Vorgänger¹.

Dippel will daher nichts wissen weder von dem scholastischen Aristotelismus, noch auch von der Leibnitz-Wolffischen Philosophie, welche im Begriff war jenen zu verdrängen. Die scholastische Methode des Syllogismus ist ihm das Haupthindernis der Entwicklung einer rationellen Erfahrungswissenschaft. Die leere Metaphysik hat alle

1) Abgenöthigter Grundriss der akad. Gottesgelehrtheit, G. W. I. 750 ff.

Wissenschaft, besonders die Theologie ruiniert. Man stellt Beweise für das Dasein Gottes, für die Realität einer immateriellen Seele auf, die Niemand überzeugen, welche die Atheisten, statt sie zu bekehren, erst recht in ihrem Widerwillen gegen die Theologie befestigen. Man definiert die Geheimnisse des Glaubens, man konstruiert das Wesen der Gottheit und Christi, um sodann diese abstrakten Definitionen und Konstruktionen, die weder unsere Erkenntnis bereichern noch dem praktischen religiösen Leben dienen, als seligmachende Wahrheiten auszugeben.

Die Leibnitz-Wolffische Schule bringt nur eine neue Auflage der scholastischen Wissenschaft unter dem vornehmen Namen der mathematischen Methode. Ein guter Mathematiker war auch Leibnitz. Aber in der Physik, in der Moral und namentlich in der Theologie ist er ein rabulistischer Scholastiker, der den Spott des feinsten Kritikers der Zeit, des Bayle, reichlich verdient hat. „Ich zweifle nicht“, sagt Dippel gewiss nicht ohne Grund von Leibnitz, „dass der Mann durch seinen methodum die systemata aller Sekten und den Alkoran selbst werde ganz unüberwindlich und apodiktisch demonstrieren können!“ Und die Proben, welche er aus der Anwendung der Leibnitz-Wolffischen Philosophie auf die Theologie giebt, bestätigen das Recht seiner Abneigung. Da beweist man aus der Idee der besten Welt die Notwendigkeit der Sünde und der Erlösung zugleich! Da bietet man den Atomismus auf, um nachzuweisen, dass Christus nicht reell auf andere Menschen zur Erlösung wirken könne, und rechtfertigt somit die schändlichste Erfindung der juristischen Orthodoxie, dass es keine wirkliche persönliche Gerechtigkeit geben könne, dass sich der Christ vielmehr mit „der Anrechnung“ der Gerechtigkeit Christi begnügen müsse! Kein Wunder, dass die wieder auflebende Orthodoxie, die Wolff, Bilfinger und Canz als ihre Bundesgenossen betrachtet, mit deren Hilfe sie nicht etwa nur den Naturalismus der Atheisten, sondern auch die wahren Bekenner des echten Christentums bekämpfen¹.

1) Chemischer Versuch II, 841. Bes. Retirade der lutherischen Orthodoxie hinter eine von einigen Leibnitzischen Ingenieurs aufgeworfene Schanze. II, 231. (Separatausgabe von 1733) S. 8. 31 f. 36 f.

Dippel prophezeit, dass die mechanische Harmonistik der Wolffischen Philosophie ebenso rasch verfliegen werde wie der Kartesianismus, von dem schon in Holland niemand mehr was wissen wolle.

Den Grundfehler der Leibnitz-Wolffischen Philosophie findet er in ihrem atomistischen Mechanismus, wie er sich ausdrückt. Sie verkenne, dass alle Bewegung in der Welt „vital“ sei, dass allen Weltdingen nur in verschiedenem Grade geistige Lebenskräfte zu Grunde liegen und dass zwischen Geist und Materie ein wirklicher organischer Zusammenhang bestehe, ebenso im Individuum wie in der ganzen Welt und nicht nur eine mechanische, prästabilisierte Harmonie. Jener äusserliche Mechanismus, der auch die kartesianische Philosophie charakterisiere, sei so schlimm wie der Naturalismus des Spinoza. Wie dieser vernichte er alle sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit. Ein reelles Einwirken Gottes auf die Welt werde bei diesem prästabilisierten Mechanismus ebenso ausgeschlossen, wie ein Wirken des Geistes auf den Körper. Überdies mache diese neue Scholastik jede empirische Natur- und Geschichtsforschung illusorisch¹.

Die syllogistische Methode ist gar nicht geeignet unsere Erkenntnis zu erweitern. Sie führt zu den luftigen Regionen der Metaphysik, dem Tummelplatz aller spekulativen Phantasterei. Diese Metaphysik ist aber Dippel besonders anrühlich, weil er sie auf Einflüsse der heidnischen Philosophie zurückführen zu müssen glaubt. Man sollte sich endlich auch in der Wissenschaft vom Heidentum emancipieren. Namentlich die Jurisprudenz und die Moral bedürften einer Reform nach christlichen Principien. Die moralischen Begriffe des Stoicismus stehen ebenso tief unter der Morallehre, welche Christus in der Bergpredigt entwickelt, wie der jüdische Dekalog und das Ceremonialgesetz. Aber während das Laientum längst zu gesunderen christlichen Anschauungen sich durchgearbeitet hat, meinen die

1) *Retirade*, Ausg. von 1733. S. 10 ff. 23 ff. Vgl. auch die früher charakterisierte Schrift *fatum fatuum* (Separatausgabe 60 ff. 90 ff.).

pedantischen Gelehrten immer noch ihre Erkenntnisse, statt aus der Erfahrung, aus den veralteten heidnischen Philosophie-Systemen schöpfen zu müssen.

In der Naturwissenschaft fängt man zwar an Alles aus der Erfahrung abzuleiten, dank dem rühmlichen Vorgange der englischen Empiristen. Für alle Wissenschaft aber, besonders für die Theologie müsse derselbe Grundsatz gelten. So wenig ohne sinnliche Erfahrung eine Physik möglich ist, so wenig eine Theologie ohne geistliche Erfahrung. Diese ist das einzige wahre principium cognoscendi der Theologie, nicht die Schriften der Väter, die Symbole, oder auch die Bibel. Denn der richtige Gebrauch der Bibel in der Theologie ist dadurch bedingt, dass man „den einigen Zweck der heiligen Schrift“: die Beförderung der religiös-moralischen Wiedergeburt an sich erfahren habe. Nur wer diese Erfahrung vom christlichen Heil gemacht hat, wird im Stande sein aus der Bibel die wirklichen Heilswahrheiten herauszufinden, welche in der Leibnitz-Wolffischen Theologie sowenig zur Geltung kommen wie in der früheren theologischen Scholastik. Alles was sich nicht erfahren lässt ist „Gaukelei, Wortspiel und Meinungskram der hohlen Schulfüchse“!

„Eine vollkommene solide Erkenntniss von allen Dingen ist uns hier nicht einmal nöthig, da die ewige Liebe erst geschäftig ist unsere abgewichene Begierde in ihren Ursprung zu führen, den Fall zu redressieren und die Wahrheiten die zu diesem Zweck unmittelbar und direkt beförderlich sind, an allen Gewissen ohne allen Zweifel bekannt zu machen“.

Vor allem sollte also die Theologie beherzigen, dass ihr ganzer Wert darin besteht, den Endzweck der Offenbarung: die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes und der ursprünglichen Vollkommenheit der Menschen durch Christi Gottheit und Lebens-Exempel klar zu stellen und zu befördern. Wie die Medicin nichts taugt, die nicht auf wirkliche Abhilfe gegenüber dem leiblichen Elend bedacht ist, so taugt die Theologie nichts, die statt auf den praktischen Heilszweck des Christentums auf die leeren Ge-

dankenbilder der überlieferten Systeme der Väter ihre ganze Aufmerksamkeit wendet ¹.

Die Anforderungen, welche Dippel an die Theologie als Erfahrungswissenschaft stellt, waren jedenfalls in der mystischen Theologie mehr zur Geltung gelangt wie in der scholastischen. Das ist der Grund, warum er der mystischen Theologie, deren Extravaganzen er doch an den Böhme, Poiret u. A. scharf zu tadeln weiss, sein Lob nicht versagt.

Dippel rühmt nicht nur den heiligen Bernhard, dessen Predigten über das hohe Lied öfter von ihm citiert werden, sondern auch die Molinos, Poiret, Bourignon, Tauler, Thomas a Kempis aus der römischen, die Lodenstein, Untereick, Brackel aus der reformierten und die Arndt, Scriver aus der lutherischen Kirche. Haben diese alle auch „das königliche Gesetz der Freiheit in Christo“ noch nicht durchschaut — weil sie neben der mystischen die scholastische Theologie stehen liessen, — so erheben sie sich doch hoch über alle orthodoxen Schulfüchse, sofern sie ihre eigene Theologie auf die Erfahrung der mystischen Einigung der Seele mit Gott und Christo und in den Dienst des praktischen Zweckes der wahren Weltverleugnung stellten ².

Stammte die mystische Theologie, wie die Orthodoxen behaupten, wirklich aus dem Platonismus, so würde das nur beweisen, wie schon die Heiden mehr Erkenntnis von der wahren Religion und dem ewigen Logos hatten, wie die orthodoxen Christen. Diese durch alle Konfessionskirchen hindurch gehende mystische Theologie beweist ferner, dass von der konfessionellen Orthodoxie die Erkenntnis des praktischen Christentums ganz unabhängig ist, wie denn auch in ihr die via unitiva zur Feststellung der einen in allen Kirchen verteilten und über alle Kirchen erhabenen wahren christlichen Religion mit Recht gepflegt wird.

1) So schon *fatum fat.* (Separatausg. S. 92 ff. 103 f.) und *Wegweiser zum verlornen Recht und Licht in der äusseren Natur* (Separatausg. 18. 19 ff.).

2) Freye Replik in Sachen Hochmanns (Ausz. v. 1711 S. 447. 451. 484 f.).

So schlägt auch hier das praktische und das Unionsinteresse Dippels durch, und die Theologie scheint sich ihm, wie dem Pietismus, in eine blosse Methodenlehre des praktischen Christentums aufzulösen. Dass das nicht durchaus der Fall war, werden wir demnächst sehen. Beachtenswert aber ist es, wie das Interesse an der Theologie der Wiedergeborenen mit dem Interesse an der empirischen Methode in der Wissenschaft überhaupt hier bereits kombiniert wird. In diesem Interesse weiss sich denn auch Dippel eins mit den kirchlichen Pietisten, die eben nur nicht den Mut haben, der orthodoxen Symboltheologie Valet zu sagen und sich ganz der mystisch-praktischen Schrifttheologie in die Arme zu werfen¹.

2. Religiöse Wahrheit und Wesen der Religion.

Dass Theologie und religiöse Wahrheit zwei sehr verschiedene Dinge sind, hat Dippel richtig erkannt und jederzeit festgehalten. Schon in der Dissertation über die Kräfte der menschlichen Seele von 1693 stellt er die These auf: „Was Wahrheiten sind, die unmittelbar aufs Thun und Lassen der Menschen gehen, davon glauben wir, dass uns durch ganz besondere Gnade Gottes nach dem Fall nicht nur das Vermögen dieselben einzusehen, sondern auch ihnen beizupflichten, übrig gelassen sei, damit man ja erkenne, der Mensch sei mehr zum Thun als zum Betrachten und Bildermachen geboren“².

Wenn die Theologen unter Wahrheit immer ihre Lehrsätze oder ihr kirchlich approbiertes Dogmensystem verstehen, treten sie in direkten Widerspruch zur heiligen Schrift, aus der doch alle Sekten ihre Dogmen ableiten wollen. Die Schrift versteht unter religiöser Wahrheit immer praktische auf die religiöse Befriedigung und das sittliche Verhalten gerichtete Ideen. „Es ist gewiss, dass die heilige Schrift die Wahrheit in keinen Meinungen suchet. In Christo allein ist Wahrheit. Wahrheit befreiet von den

1) A. a. O. S. 485 ff. Man vgl. z. d. Ganzen auch den „illuminirten Grundriss der akademischen Gottesgelehrtheit“ I, 763 ff.

2) G. W. III, 612.

Sünden. Wahrheit wird sogar dem Gesetz und den Buchstaben entgegengesetzt. Und so ist nach der Redart der Schrift aus der Wahrheit sein und in der Wahrheit wandeln, nichts anderes, als aus dem Reich der Sünden und Lügen zur neuen Kreatur in Christo gekommen oder aus Gott neu geboren sein“¹.

Wo die religiöse Wahrheit nicht direkt in den Dienst der religiös-moralischen Wiedergeburt gestellt wird, da verdient sie diesen Namen nicht mehr, da sinkt sie zur Schulweisheit herab, welche die kirchlichen Politiker brauchen, um die Menschen zu spalten, gegen einander aufzuhetzen und endlich zu beherrschen. Religiöse Wahrheiten sind praktische Wahrheiten. In ihrer Fähigkeit das religiöse und sittliche Leben zu befruchten, erweisen sie sich als Wahrheiten. Lehren, welchen diese praktische Fruchtbarkeit nicht eignet, Ideen, welche sich nicht erfahren und erleben lassen, führen mit Unrecht den Namen religiöser Wahrheiten.

Es liegt nahe die Anwendung auf das kirchliche Dogmensystem zu machen. Dippel hat sie gemacht. Und eben dadurch unterscheidet er sich von den kirchlichen Pietisten, welche die symbolische Theologie, ohne übrigens von ihr Gebrauch zu machen, neben der Theologie der Heilserfahrung stehen liessen.

Dippel unterscheidet in derselben Weise Glaube und Dogma. Der Glaube ist ihm durchaus nur eine Zustimmung und Hingabe des Willens. Er hat kein anderes Objekt als das in Christus gebotene Heil, sofern dasselbe die persönliche Wiedergeburt bedingt und vermittelt. Eine dogmatische Definition der Gottheit Christi für richtig halten, ist nicht Glaube. Die wunderbare Geschichte Christi für wahr halten, ist nicht Glaube. Glaube ist lediglich „die Zustimmung des Willens zu Dem, was Christus aus uns machen will“, und Aufnahme seines heiligen Geistes als des einzigen Heilmittels, welches wir zur Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in uns, neben der Lehre und dem Exempel Christi nötig haben. Gott vermögen wir überhaupt nur

1) Wegweiser (Separatausg.) S. 161.

durch Christus zu erkennen. In Christus offenbart uns aber Gott nur seinen Willen mit uns und die Mittel und den Weg ihn zu erfüllen. Wer etwas anderes bei Christus sucht, der hat nicht den rechten heilskräftigen Glauben. Wer aber diesen moralischen Glauben an Christus hat, mit dem erreicht Gott seinen Heilszweck, auch wenn er das kirchliche Dogma oder die fleischliche Historie von Christus nicht weiss ¹.

Jene falsche Auffassung von religiöser Wahrheit und von Glaube rührt aber daher, weil man sich den Hauptzweck aller Religion nicht klar vor Augen hält oder halten will. Die Religion will uns aber mit Gott in lebendige Verbindung bringen nur zu dem Ende, dass wir unsere göttliche Lebensbestimmung erreichen. „Der Hauptzweck aller Religion zu jeder Zeit als die Welt gestanden, ist gewesen, durch Verleugnung der irdischen Lüste sich zur Betrachtung und Erlangung der ewigen Dinge fähig zu machen“ ².

Ausser diesem Zweck ist die Religion nur Spielzeug der Pfaffen und Politiker. Jener höchste Zweck ist auch in allen Religionen durch das Walten des ewigen lebendigen Logos immer erkannt und erstrebt worden. Die ganze Religionsgeschichte ist die Geschichte der Erziehung des menschlichen Geschlechts durch Gott, der durch die zeitlichen Strafen von aussen und durch das Mahnen des inneren Christus in Herz und Gewissen die Menschen zur Verleugnung der Welt und zum Gleichwerden mit Christus und mit sich bringen will. Stufenmässig erleuchtet Gott gemäss seines ewigen Heilsratschlusses der auf die Erlösung Aller geht, durch den inneren Christus die Völker, auch die, welche Christus nach dem Fleisch nicht kennen, um sie aus dem natürlichen Verderben und über die bloss äusserliche, bürgerliche oder geistliche Gerechtigkeit hinaus zur wesentlichen Gerechtigkeit in Christo hinzuführen ³.

So handelt es sich überall in der Religion um nichts

1) A. a. O. S. 158 ff.

2) fatum fatuum (Separatausg.) S. 187.

3) A. a. O. S. 54 ff.

anderes, wie um die Gewinnung des ewigen göttlichen Lebens durch Weltverleugnung und innere Wiedergeburt.

Das ist im Christentum nicht anders. Nur dass hier durch den historischen Christus und durch das in der Kirche verkündete Evangelium von ihm, dem sinnlichen Menschen noch von aussen zu Hilfe gekommen wird, damit er das Mahnen des inneren Wortes Gottes deutlicher höre und besser befolge. „Das ganze Werk der Erlösung durch Jesum Christum gehet dahin, dass durch denselben die Verderbniss, so durch den Fall in alle Adams Kinder gebracht, wieder möge zerstöret und gehoben und der arme Mensch zum verlorenen Gottes-Bild erneuert werden. Röm. 5, Tit. 2, 14. Col. 1, 12. Eph. 1, 4. 5, 25 f. R. 8, 4. 2 Cor. 5, 15. 1 Joh. 3, 5. 8. 1 Petr. 2, 24“. Die Kennzeichen des wahren Christentums sind weder in den kirchlichen Sakramenten noch in der s. g. rechten Lehr, sondern allein in der „neuen Kreatur in Christo“ zu suchen. Derjenige allein steht „in der wahren christlichen Religion, der durch den Glauben mit Christo vereinigt, in Christi Geist und Sinn einher gehet, die Welt sammt ihren Lüsten verleugnet und in der Liebe mit seinem Neben-Glied alles gemein hat. Joh. 15, 12. 14. R. 8, 9. Gal. 5, 24“. Die Erkenntnisse von Gott und Christus können so wenig wie die Ceremonien gleich sein. Beides hat auch in Ansehung des letzten Zweckes des Christentums nur geringen Wert. Da die sittliche Wiedergeburt aus der Lebensgemeinschaft mit Christus der einzige Zweck des Christentums ist, so kann man „das Wesen in Christo“ auch nur da finden, wo nach Christi Vorbild der Weltverleugnung und der Liebe gelebt wird¹.

So stellt also Dippel die Religion und das Christentum ganz in den Dienst des ethisch-religiösen Interesses an der Wiedergeburt, der Herstellung der ursprünglichen Vollkommenheit oder des Bildes Gottes im Menschen. Jenem grossen praktischen Zwecke soll alles in der Religion dienen, und von ihm aus hat die Theologie ihre gesamte Lehre zu revidieren, beziehungsweise zu reformieren. Dippel hat selbst an einzelnen Lehrpunkten und zwar den wichtigsten,

1) W. I, 217. Ferner den Artikel 14 des Glaubensbekenntnisses im ersten Bde. d. ges. W.

eine solche Reform angebahnt. Wir werden sie sogleich näher zu beleuchten haben. Hier ist aber vor allem darauf zu verweisen, wie Dippel vor dem orthodoxen Pietismus wie vor der älteren Orthodoxie etwas voraus hat, woraus seine Erfolge sich nicht zum mindesten erklären dürften: eine in sich geschlossene, einheitliche und praktisch fruchtbare Gesamtansicht von der Religion und vom Christentum. Dass er die kirchliche und sogar die historische Vermittlung des Christentums unterschätzt oder eigentlich nicht versteht, erklärt sich aus seiner abfälligen Kritik der Leistungen der damaligen Kirche. Nichts aber stand ihm mehr fest, als dass der ganze Zweck des Christentums die religiös-moralische Rehabilitation der Menschheit sei. Dass er einen reinen Begriff des Sittlichen noch nicht gewonnen hat, dass er über die asketisch-mystische Auffassung des christlich-Sittlichen nie recht hinausgekommen ist, das alles ist hier Nebensache. Dass er zum ersten Male mit einer an Fanatismus grenzenden Energie die Theologie nach ihrem praktischen Wert gefragt und das Christentum ausschliesslich von diesem Gesichtspunkte aus erklärt hat, ist sein unleugbares Verdienst. Wie er die Theologie ganz aus der allen Christen gemeinsamen Heilserfahrung schöpfen will, so verlangt er, dass kein Satz in ihr stehen dürfe, dessen praktische Bedeutung nicht jeder Christ erkennen und an sich erproben könne. Dieser Gesichtspunkt eröffnet die Perspektive auf eine vollständige Reform der Theologie. Dippel selbst hat diese Reform nicht durchzuführen vermocht. Immerhin sind seine fragmentarischen Leistungen von Bedeutung geworden für den Fortgang der theologischen Entwicklung, und zwar sowohl durch die Korrektur einzelner Lehrpunkte, wie namentlich dadurch, dass er jenen wichtigen Grundsatz, dass das Christentum nach Massgabe seiner praktischen Interessen aufgefasst werden müsse, überall zur Anwendung bringt.

Es ist von hohem Interesse sich zu überzeugen, wie dieser Pietist lediglich im Suchen nach einer lebensvollen, fruchtbaren und praktischen Erkenntnis des Christentums zu denselben Resultaten gelangt, wie der wesentlich von kritischem Interesse geleitete spätere Rationalismus.

Ich behandle die wichtigsten Lehrpunkte, an welchen das zu Tag tritt. Die Lehre von der Kirche, den Sakramenten und dem kirchlichen Amt übergehe ich, da sich ihm alle diese Instanzen im Verlauf seiner religiösen Entwicklung als nichtig und wertlos herausgestellt haben.

3. Die heilige Schrift als Erkenntnisquelle der christlichen Theologie.

Dippel habe „nur die Schultheologie verworfen nicht die Schrifttheologie“ behauptet sein erster Biograph. Das ist in einem gewissen Sinne auch ganz richtig. Indessen wie Dippel die Schrift in der Kirche nur als Gnadenmittel werten wollte, sofern sie den lebendigen Christus und durch ihn die reale Wiedergeburt vermittelt, so verlangt er auch, dass man in der Theologie von der falschen, durch die Inspirationstheorie begründeten „Bibliolatrie“ ablasse, und lediglich darauf sich richte, das ewige Evangelium selbst aus ihr zu erkennen¹.

Seine Einwendungen gegen die Inspirationslehre entspringen lediglich dem Interesse, den richtigen Schriftgebrauch in Theologie und Kirche zur Geltung zu bringen.

Die Theorie wie sie von den Orthodoxen des 17. Jahrhunderts ihre raffinierteste Ausbildung erhalten hatte, scheint ihm freilich auch an sich thöricht. Sie verkennt: 1. dass der heilige Geist Menschen nicht zu Schreibmaschinen degradieren kann, 2. dass auch die Apostel durchaus verschiedene Grade der Erleuchtung nach Massgabe der Grade ihrer persönlichen Heiligung erkennen lassen, 3. dass die heiligen Schriftsteller, wo sich die Inspiration doch jedenfalls nur auf das zum Heil Notwendige erstrecken könne, in jeder anderen Beziehung ihrer Zeit unterworfen bleiben².

Ein Jakobus z. B. erhebt sich nicht zu den Paradoxieen und den hochfliegenden Spekulationen des Paulus oder Johannes: ist er darum weniger Christ wie diese? Alle Apostel

1) Den Ausdruck „Bibliolatrie“ gebraucht er schon in dem Glaubensbekenntnis von 1696 W. I. 488 ff. Gegensatz zum ersten Artikel.

2) So schon im papismus G. W. I. 181 f.

sind verschieden nach Temperament, Lebens- und Bildungsgang; sollte sich das nicht in ihren Schriften so gut wie in ihrem Leben geltend machen? Paulus insbesondere, den die Protestanten ungebührlich bevorzugen, war nicht nur Pharisäer, er hat, wie seine paradoxe Prädestinationslehre beweisen soll, auch unter dem Einfluss des Stoicismus gestanden, wie er ja übrigens selbst auch griechische Schriftsteller citiert. Glücklicherweise, meint Dippel, widerspricht er „der grässlichen Lehre von der Prädestination“ selbst, indem er andernorts die allgemeine Wiederbringung verkündet¹.

Die protestantische Inspirationstheorie hat den Zank um die Bibelauslegung nicht heben können. Ja sie ist völlig wertlos, so lange man sich über die Auslegung nicht einigen kann. Sie schliesst nicht nur alle Fortwirkung des heiligen Geistes aus, sie verdirbt auch die Exegese und den praktischen erbaulichen Gebrauch der Schrift. Jeder orthodoxe Phantast beweist seine Einfälle aus der Schrift, die heute nicht vielmehr als einen „Spielball und Zankapfel der Meinungskrämer“ bedeutet. Jene Theorie hat aber noch schlimmere Wirkungen auf die Welt ausgeübt: den Skeptikern hat sie die Schrift wie die Theologie zum Spott gemacht, die ernsten und konsequenten Denker führt sie in den Atheismus.

Dippel will deshalb, dass man die Inspiration beschränke „auf die praktischen Heilslehren, in denen die Schrift allein deutlich ist“. „Die göttliche Inspiration“, sagt er, „erstreckt sich soweit als das Reich der Gnade“. Übernatürliche Erkenntnisse will die Schrift gar nicht überliefern, sondern nur das, was zum Heil nötig ist, was der gemeine Mann ebensogut fassen kann wie der Gelehrte. Was aber in der Bibel nur mit Hilfe der Gelehrsamkeit verstanden werden kann, das hat keinen allgemeinen Heilswert.

Theologische Norm hat die Bibel nie sein wollen, sondern „Lebensnorm“. Man suche in ihr statt theologischer

1) a. a. O. 182. Man vgl. auch: *fatum fatuum* (Sep.-Ausg.) S. 101—112 f.

Systeme „Christus und das ewige Leben“. Man erkenne aus ihr das Christentum, welches sich um den einzigen Zweck der Wiedergeburt dreht. Dann wird man die Theologie auf Erfahrung aufbauen, auf die Erfahrung nämlich, welche die richtig gebrauchte Schrift Allen ohne Unterschied der Bildung vermittelt¹.

Eigentlich geredet kann die Schrift nicht als Wort Gottes bezeichnet werden. Sie ist nur ein Zeugnis von dem lebendigen, wesentlichen Wort Gottes, welches in Christo Fleisch geworden ist, um durch das Evangelium in allen Menschen das Bild Gottes wiederherzustellen.

„Die heiligen Schriften sind Zeugnisse von Gott, aufgestellt von Menschen Gottes, oder solchen die Gemeinschaft mit Gott gehabt, andere Menschen zu unterrichten, wie sie sich sowohl zeitlich als ewig vergnügt und glücklich machen können. — Diesen Zweck zu befördern lehren sie eben nicht speculative Wahrheiten oder philosophische Begriffe und Concepten. — Ihre Heiligkeit fließet allein aus dem allgemeinen Reich der Gnaden und des göttlichen Lichts, welches alle wahrhaft Fromme in ihrem Mass besitzen. — Sie hat ihre Grades oder Stufen nach dem Wachsthum des Reichs der Gnaden, so dass ein heiliger Schreiber vor dem andern ohnfehlbarer ist, Jesus Christus aber in seinen Aussprüchen gleichwie in seinem Wandel allein ganz unfehlbar, weil die Fülle der Gottheit in ihm leibhaftig gewohnt“.

So wenig wie für das Leben kann Alles was die Schrift lehrt für die Theologie Kanon sein. Mit diesem „absurden“ Satz wird jede Fortschreitung in der Erkenntnis und Praxis des Christentums geleugnet. Der protestantische Bibelkultus ist aber um so thörichter, weil „die Schriften selbst allezeit die wesentliche Wahrheit in den Schreibern zum Grunde gehabt und folglich nicht Baum und Wurzel, sondern nur Früchte der Wahrheit sind“. Da Gott überdies uns Christen ebenso unmittelbar nahe ist wie den Propheten und Aposteln, und aus ihm doch zuletzt alle Wahrheit kommt, so darf

1) W. I. 183. *Fatum* etc. (Sep.-Ausg.) S. 101 f. 106. *Retirade* etc. (Sep.-Ausg.) S. 76 ff.

man mit jenem falschen Schriftprincip seiner weitergehenden Erleuchtung und Offenbarung keinen Riegel verschieben wollen, „wenn wir auch billig das Zeugniß dieser ersten Zeugen der Wahrheit höher achten als solcher, in welchen sich die Kraft Gottes und der Wandel Christi in solchem Mass nicht findet“. Jeder echte Christ aber braucht bei der Unmittelbarkeit seines Verkehrs mit Gott in Christo die Schrift nicht mehr, könnte vielmehr selbst heilige Schriften schreiben. Die Erkenntnis der Wahrheit wird er also auch nicht aus der Schrift, sondern aus seiner eigenen lebendigen religiösen Erfahrung schöpfen. Man muss glauben, „dass Gott noch der alte Gott sei und sich allezeit allen auf gleiche Weise mittheilen wolle, und dass derohalben zu unsern Tagen und auch die so nach uns kommen ebenso tüchtige Gefässe sein können als die ersten, Gottes Kraft und Weisheit zu entdecken, ja dieselben, wo es uns ein Ernst wird sein, in allen noch zu übertreffen, weilen alle Erkenntnis von Tagen zu Tagen ihre Stufen zulasset und in Ewigkeit zulassen wird, indem das Wesen und die Werke Gottes in Ewigkeit nie von uns endlichen Geschöpfen werden können ganz erschöpft werden“. — „Man prüfe die Wahrheiten aus der Wahrheit selbst, die uns allen nahe, und im Munde sowohl wie im Herzen ist“. So lässt man der Schrift ihre Ehre und geht doch über sie hinaus auf die letzte Quelle der Wahrheit, die Gott selbst ist, zurück. Dann wird man erfahren, dass keine Schrift noch entdeckt hat, was Gott in sich besitzt und denen, die ihn über alles lieben, geben kann ¹.

Es ist zu beachten, dass Dippel die Grundansicht von der Inspiration und der Bibel, welche er vertritt, der Hauptsache nach bereits in seinen frühesten Schriften ausspricht, welche noch unter dem direkten Einfluss Gottfried Arnolds und Speners stehen. Von einer Beeinflussung dieser praktischen Bibelkritik durch den Socinianismus, durch Bayle oder Spinoza kann keine Rede sein. Sie entspricht viel-

1) Vgl. bes. G. W. II S. 573: Grundriss zu einem systemate theologico, welches die Blösse aller Sekten und den Abfall von der einigen Religion klar vor Augen legt. Artikel I: Von der heiligen Schrift.

mehr durchaus der Tendenz des Pietismus Bibel und Theologie in den Dienst der praktisch-erbaulichen Zwecke des Christentums zu stellen und beide „dem gemeinen Mann“ verständlich und nutzbar zu machen.

Wenn nun aber hier vorwiegend die biblischen Lehren auf ihren praktischen Wert angesehen werden, so hat Dippel, ohne sich übrigens einen Zweifel an den Wundergeschichten der Schrift zu gestatten, wie wir früher sahen, einen bleibenden religiösen Wert der einzelnen biblischen Geschichten auch bereits entschieden in Abrede gestellt.

Diese Grundsätze über Quelle und Methode der Theologie, über die Inspiration und den praktischen und theologischen Gebrauch der Schrift sind, wie ich meine, sehr beachtenswert.

Man kann sich an ihnen überzeugen, wie man in den Kreisen des Pietismus lediglich vom praktisch-religiösen Interesse geleitet, zu einer ebenso freien Stellung zur Schrift gelangt ist, als welche die spätere Aufklärung vorwiegend im historisch-kritischen Interesse einnimmt.

Und der Nachweis, dass der praktisch-religiöse Wert des Christentums und der Bibel ganz unabhängig von der Kritik der einzelnen Lehren und Historien feststehe, war sicherlich von hoher Bedeutung für die nachfolgende Entwicklung. Er hat ganz wesentlich dazu beigetragen, dass sich die Aufklärung den positiv-religiösen Charakter in Deutschland zu erhalten vermochte, trotzdem sie der Bibelkritik alle Zügel schiessen liess.

Von besonderem Interesse ist die strenge durchgeführte Scheidung zwischen dem Wort Gottes oder dem eigentlichen Heilsevangeliem und der Bibel, sowie die Kritik des Schriftprinzips mitsamt der Inspirationslehre. Es werden hier bereits, wenn auch in vielfach unreifer Form, die Gesichtspunkte gewonnen, welche die den Traditionen eines Semler und Schleiermacher folgende Theologie der Neuzeit zu feststehenden Principien erhoben hat.

Weniger günstig wird man gerade über diejenigen theologischen Lehren Dippels urteilen können, auf welche er den Hauptwert gelegt und mit welcher er sich die ganze traditionelle Theologie zu reformieren, getraut hat.

4. Die realistische Erlösungslehre.

Wie wir früher sahen, hat Dippel den moralischen Verfall der Orthodoxie ganz wesentlich auf Rechnung der juristischen Satisfaktionslehre gesetzt. Und diese Lehre konnte ja so verstanden werden und ist im Volke ohne Zweifel so verstanden worden, dass es im Christentume nur darauf ankomme, die Gewissheit des göttlichen Straferlasses und der ewigen Glückseligkeit aus der doppelten Genugthuung Christi abzuleiten.

Es steht also im genauesten Zusammenhang mit Dippels Bestrebungen um die praktische Reform der Kirche, wenn er vor allem auf die Korrektur dieser unheilvollen Lehre in der Theologie bedacht war ¹.

In der Ausbildung der „realistischen Erlösungstheorie“ sieht Dippel selbst sein Hauptverdienst um die wissenschaftliche Theologie. Dass er diese Theorie nur allmählich aus der „illusorischen“ Theorie der Orthodoxen herausgearbeitet hat, ist aus seinem Entwicklungsgange ersichtlich. Es muss aber gleich hier hervorgehoben werden, wie es dieselben praktischen Interessen sind, welche ihn bei der Reform der Erlösungslehre leiten und welche seine Gesamtauffassung des Christentums beherrschen. Mit der rationellen Kritik der Socinianer hat seine Doktrin nichts gemein. Wenigstens die Motive sind grundverschieden, welche diese „Scholastiker“, denen Dippel ebenso gram ist, wie den „orthodoxen Schulfüchsen“, zur Korrektur der Erlösungslehre veranlassten, und welche den mystischen Heiligungs Pietisten leiteten.

Der letzte Zweck des Christentums ist die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen. Von diesem Gesichtspunkte aus muss auch das Werk der Erlösung betrachtet werden.

1) Man vgl. zu dem Folgenden: Grundriss zu einem systemate theologico etc. W. II. 593 ff. Schrift- und Wahrheitsmässiger Entwurf der Heyls-Ordnung II, 657 ff. — Christiani Democriti Vertheidigung seines Traktats: vera demonstratio etc. (gegen Neumeister und J. Lange) II, 931 ff.

Nach der orthodoxen Theorie läuft die Erlösung der Menschen von der Sünde auf eine blosse „Illusion“ hinaus. In Wirklichkeit handelt es sich gar nicht um Erlösung von der Sünde, sondern um Erlösung von den Sündenstrafen oder dem Zorne Gottes, der die Strafe androht. Das Werk Christi besteht deshalb auch nicht in der religiösen und sittlichen Lebenserneuerung der Menschheit, sondern in der Versöhnung Gottes, oder richtiger, in der Satisfaktion, welche Christus an Stelle der Menschen der beleidigten Ehre Gottes leistet. Christus vollbringt den Willen oder das Gesetz Gottes vollständig und übernimmt überdies die Strafe, welche die Menschen wegen Nichterfüllung des Gesetzes verdient hätten. Das ist das ganze Erlösungswerk. Der Mensch, der diese „vor Jahrhunderten zwischen Gott und Christus abgespielte metaphysische Komödie von Ferne betrachtet“ und glaubt, dass ihm Christi Gerechtigkeit „angerechnet“ werde, bleibt zwar nach wie vor der Sünde verfallen, hat aber die tröstliche Gewissheit, dass Christus die schlimmen Folgen der Sünde: die zeitlichen und ewigen Strafen des Zornes Gottes von ihm abgewandt habe.

Bei der „imputativen oder illusorischen Erlösung“ der Orthodoxie läuft also alles darauf hinaus, dass man unter thunlichster Schonung der Sünde, „den schlimmen Folgen derselben echappire“.

So versteht Dippel die orthodoxe Erlösungslehre. So soll sie nach seiner Meinung jedenfalls im Volke verstanden worden sein, woraus sich dann allerdings leicht genug der sittliche Verfall des orthodoxen Kirchentums, den der gesamte Pietismus bezeugt, erklären würde.

Die Anhänger „der angerechneten Erlösung“ spiegeln sich nach seiner Meinung „einen solchen Mittler oder Christum vor, dessen Verrichtungen bloss in der Versöhnung des erzürnten Gottes oder in der Abwendung seiner Rache übenden Gerechtigkeit bestehet, ohne dass die Sünde selbst, mit deren Ausrottung der Zorn beschäftigt ist, zuvor getilgt werde; sie suchen nicht der Creatur, sondern der Sünde selbst einen Heiland, welcher Gott nicht mit der Creatur sondern mit der Sünde aussöhnen soll“.

Diese ganze Theorie von der stellvertretenden dop-

pelten Satisfaktion Christi an Gott erscheint ihm ebenso unsittlich wie unbiblisch.

Falsch ist es zunächst, wenn gelehrt wird, dass Gott den Menschen zürne, während er nur auf die Sünde seinen Zorn richtet, und zwar nicht um sie zu tolerieren oder mit Strafen zu bedrohen, sondern um sie wirklich und thatsächlich zu bekämpfen und auszurotten. Der Zorn Gottes, d. h. das Gesetz, demzufolge jeder Sünde innere und äussere Strafen folgen, waltet auch noch über dem erlösten Christen, sofern derselbe nicht frei von allen Sünden ist. Es ist also nicht an dem, dass vor der Erlösung der Zorn oder die rachesuchende Strafgerechtigkeit das Verhältnis Gottes zu den Menschen bestimmt habe und dass nach der Erlösung und in Folge derselben Gott erst sein Verhältnis zu den Menschen durch die Liebe umgestaltet habe. In dem barbarischen Sinne der Orthodoxie kennt Gott den Zorn überhaupt nicht; es bedurfte also auch nicht des Werkes Christi, um ihn „vom Zorn zur Liebe erst umzustimmen“.

„Weil ja Gott selbst aus dem Übermass seiner Liebe den Mittler in die Welt gesandt, so ist schon der gesunden Vernunft unmöglich zu begreifen, dass Gott vor sich eine Genugthuung oder Abkühlung seines Zorns gesucht“.

„Um die Kreatur von der Sünde zu befreien wird ihr von dem allezeit gütigen und liebevollen Gott ein Heiland geschenkt, nicht aber zu dem Ende, dass derselbe Gott besänftigen und versöhnen sollte“.

Mit Unrecht stützt sich die Theorie vom Zorne Gottes auf das innere und äussere Übel in der Welt. Die innere, zeitliche und ewige Unseligkeit ist die „natürliche“ Folge der Sünde. Ausserdem aber hat Gott als „positive Strafe“ auf die Sünde die Degeneration der Natur, wie sie in Krankheit, Tod und allen möglichen Formen des Natur Übels zu Tag tritt, gelegt. Der doppelte Fluch, der auf der Sünde lastet, ist die innere Unseligkeit und das äussere Übel. Nach der Meinung der Heiden sind das wirkliche Erweisungen des Zornes Gottes in seiner Weltordnung. Der Christ aber muss beachten, wie diese Erweisungen des Zornes Gottes lediglich den Zweck verfolgen, den Men-

schen von den falschen Gütern abzuziehen und auf die ewigen Güter zu weisen. Dann wird er gerade in dieser Zusammenordnung von Sünde, Unseligkeit und Übel das Werk der erziehenden Liebe Gottes erkennen. Das Evangelium wenigstens, meint Dippel, lehrt uns die Erweisungen des „Zornes“ Gottes als Erweisungen seiner erziehenden Liebe verstehen. Den Zorn Gottes als Ausdruck seiner beleidigten Ehre oder als Ausbruch seiner rachesuchenden Strafgerechtigkeit kennt es nicht. Und wo sich derartige unterchristliche Vorstellungen in die Schrift eingeschlichen haben, gehören sie eben nicht zum Evangelium.

Es handelt sich hier um eine ewige Ordnung Gottes, derzufolge mit der Sünde Unseligkeit und Leiden verbunden sind. Diese Ordnung ändert die Erlösung nicht. Aber die Erscheinung der Liebe Gottes in Christo giebt dem Christen das Recht, diese Ordnung nicht aus dem Zorn, sondern eben aus der Liebe Gottes zu erklären.

Man darf von Fluch und Unsegen reden, den Gott auf die Sünde gelegt habe, aber nicht im eigentlichen Wortsinne von Strafe. Denn Gott straft nicht um Übel zuzufügen, sondern er fügt Übel zu, um zum ewigen Leben zu erziehen. Er handelt dem gefallen Menschen gegenüber wie der Arzt, der um die Heilung herbeizuführen sehr oft schmerzhaftes Mittel bei seinen Kranken anwendet. So darf also im eigentlichen Wortsinne weder von Zorn noch von Strafe Gottes geredet werden ¹.

Der angeblich notwendige Ausgleich zwischen der Liebe und Gerechtigkeit Gottes durch Christi Genugthuung ist nur „Mährlein und Komödie der alten Adamstheologie“, die aus dem Gott der Liebe einen „rechten neidischen Teufel“ gemacht habe ².

Christus selbst nämlich, dessen Lehre doch über der

1) Wir haben uns früher überzeugt, wie Dippel geneigt ist, die orthodoxen Lehren von der Erbsünde, dem Zorne Gottes und der Genugthuung Christi wesentlich aus klerikalischen Interessen zu erklären.

2) Kap. 2. S. 63.

Lehre aller Apostel und Theologen steht, hat nicht das Geringste gesagt, was uns veranlassen könnte, ihm derartige Gedanken über seine Erlösung zuzutrauen. Genugthuung, Stellvertretung, Verdienst, Stillung des Zornes Gottes — alle diese Begriffe sind ihm völlig fremd. Durch die Einführung dieser barbarischen und leeren Wörter in die Theologie hat man die ganze Auffassung des Christentums verdorben. Sollen sie beibehalten werden, so muss man sie jedenfalls nach der Lehre Christi selbst umdeuten.

Zunächst also soll Christi ganzes Werk darin bestehen, dass er Gott genugthut, indem er das Sittengesetz an unserer Stelle erfüllt und die Strafe für alle Sünden an unserer Statt erduldet. Das ist sein Verdienst um uns, dass er an unserer Statt gehandelt und gelitten hat, damit wir nichts zu thun und zu leiden brauchen. Aber Christus konnte uns nichts „verdienen, da er selbst als Mensch durch das ewige Wort musste geheiligt werden“. Für sich selbst musste er zunächst seinen Gehorsam gegen Gott in Versuchung und Leiden bewähren und also vollendet werden. Das ist die ausdrückliche Lehre der Schrift.

An unsrer Stelle hat Christus nichts gethan und nichts gelitten. „Alles was Christus als der Mittler für uns, wie die Schrift sagt, gethan, gelehrt und gelitten hat, das hat er zwar uns zum Besten, aber nicht an unsrer Statt gethan, dass wir in eben diesem Wege, den er gebahnt, sollen zum Vater kommen, durch Verläugnung, Leiden, Abstinenz, Gehorsam lernen und durch ihn also Gott dargestellt und geopfert werden, wie er sich selbst dargestellt und geopfert hat“.

In jeder Form lehnt also Dippel den Gedanken einer Versöhnung Gottes und eines stellvertretenden Verdienstes Christi ab. Das ganze Werk Christi besteht in der Offenbarung des höchsten Gutes, welches die Menschen von den irdischen Gütern abziehen soll, und in der Vermittelung des heiligen Geistes, welcher ihnen die Kraft geben soll, nach Christi Lebensexempel der Welt abzusterben und zum Leben in Gott aufzuerstehen.

Mit der juridischen Satisfaktionslehre giebt er freilich auch die reformatorische Rechtfertigungslehre auf. Das

Wort „rechtfertigen“ scheint ihm gar kein religiöser Begriff zu sein. Es habe nur Verwirrung gestiftet in der protestantischen Kirche. Man solle es daher fahren lassen und lieber einfach „fromm machen“ sagen.

Er übersieht, wie es sich bei der „Rechtfertigung“ doch nicht bloß um „Straferlass“, sondern um Versicherung über die Schuldvergebung handelt. Und er übersieht, wie die Versicherung über die Gnade Gottes die Voraussetzung alles erfolgreichen Strebens in der Nachfolge Christi ist. Denn dem an sich wertvollen Gedanken, dass die ganze Erscheinung Christi als Trägerin der das neue Leben spendenden Gnade, auch für die Sündenvergebung oder Rechtfertigung bürge, hat er nicht weiter in seiner Lehre sicher zu stellen vermocht. Freilich wird man ihm das kaum sehr hoch anrechnen dürfen. Denn einmal hatte die Orthodoxie Rechtfertigung und Satisfaktion so enge verbunden, dass nur zu leicht mit der letzteren auch die erstere in Frage kommen konnte. Sodann aber lag es in den historischen Verhältnissen, dass Dippel der einseitigen Auffassung des Christentums als Sühnmittel nun ebenso einseitig die Auffassung desselben als Mittel zur ethisch-religiösen Lebenserneuerung entgegenstellte. Wenn er aber die orthodoxen Bedingungen der Aneignung der rechtfertigenden Gnade verwirft und verlangt, dass man sich „ohne einige Besinnung der Liebe Gottes, die in Christo uns entgegenkommt, in die Arme werfen solle“, so ist daraus ersichtlich, dass er nur einen anderen und kürzeren Weg zur Gewinnung der religiösen Heilsgewissheit gesucht hat.

Will man das Werk Christi als Genugthuung bezeichnen, so lässt sich das in einem gewissen Sinne aufrecht erhalten. Christus hat allerdings durch seine „vollkommene Gesetzeserfüllung“ Gott genug gethan. Aber so wenig wie er an unsrer Statt genugthut, so wenig thut er dem Zorn Gottes genug. Vielmehr der Liebe Gottes hat Christus genuggethan, indem er durch seine Fleischwerdung, durch sein Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen alle Bande der Sünde, des Todes und des Teufels durchbrochen und somit den Menschen den Weg der Heiligung und des ewigen Lebens eröffnet hat. Besser aber wäre es das

Wort „Satisfaktion oder Genugthuung“ ganz zu streichen. Er spricht am Ende doch eine falsche jüdische und heidnische Vorstellung aus, „die sich leider auch in die heilige Schrift eingeschlichen hat“.

Das Vorurteil der „alten Adams-Theologie“ als ob das Sittengesetz unerfüllbar sei, und als ob Christus aus der Kraft des ewigen Wortes in ihm es erfüllt habe, „um es für die Menschen ausser Geltung zu setzen“, ist so bedenklich, wie das andere, dass die Menschwerdung des Wortes nur der Ehre Gottes die verlangte Satisfaktion schaffen sollte. Das göttliche Sittengesetz hehlt nach wie vor seine Geltung. Und Christi Werk besteht eben darin, dass er durch seine vollkommene Gesetzeserfüllung den Menschen die Mittel und Wege gezeigt hat, wie nun auch sie jenes Gesetz erfüllen möchten. Das eben ist die wesentliche Offenbarung der Liebe Gottes, dass sie dem sündhaften Menschen zur Erreichung seiner göttlichen Bestimmung in Christo die reellen Heilmittel darbietet. Und das ist die reelle Erlösung, dass uns Christus in seinem Vorbilde und in seinem heiligen Geiste Weg und Mittel zur wirklichen Überwindung der Sünde darbietet.

Diese reelle Erlösung kann auch allein unsere Seligkeit und unsere Harmonie mit Gott dauernd begründen. Denn nicht der Gedanke, dass ein Anderer für ihn das Gesetz erfüllt habe, während er selbst ewig unfähig bleibe es zu erfüllen, kann den Christen beseligen; sondern nur aus der fortschreitenden faktischen Überwindung der Sünde aus der Kraft der Gottheit und des Lebensexempels Christi fliesst ihm seine Seligkeit. Es handelt sich wie um „reelle“ Erlösung, so auch um „reelle“ Beseligung des Menschen durch Christus.

Der ganze Zweck der Erlösung ist die Beseligung der Menschen durch ihre Heiligung.

Man kann aber die Seligkeit nicht „reell“ haben, wenn man sich mit einer bloss „angerechneten und also eingebildeten“ Gerechtigkeit begnügt. Wirkliche Seligkeit kann immer nur die Folge wirklicher Heiligung sein. Die grösste Verkehrtheit der orthodoxen Erlösungslehre zeigt sich eben darin, dass sie „die Rechtfertigung oder Heiligung nur im-

putative, die Seligkeit dagegen reell will“. Als ob ein Mensch sich selig fühlen könnte, der unter der Herrschaft der irdischen Lust und Sünde lebt! Als ob es Seligkeit gebe ausser in dem Leben in Gott selbst!

Nein, wie Gottes und Christi Seligkeit aus ihrer Gottheit fliesset, so kann der Mensch die Seligkeit auch nur erlangen, sofern er sich von Gott durch Christus „vergotten“ lässt. Wie die Erkenntnis der Heilswahrheit bedingt ist durch die lebendige Erfahrung des Heils, so ist auch der Genuss der Seligkeit bedingt durch die Wiedergeburt des Menschen in das Leben in Gott.

Es fragt sich wie Christi Erlösung mit der Heiligung auch die Seligkeit dem Menschen vermittle.

Dippel entscheidet sich dahin, dass die Erlösung von der Unseligkeit und vom Übel als Folge der Erlösung von der Sünde zu verstehen sei. Er erläutert diesen Gedanken am Leben Christi selbst. Um die Menschen von Sünde und Unseligkeit zu erlösen, hat Christus „das Fleisch der Sünde“ angenommen und sich dem auf der Sünde lastenden Fluch, obwohl sündlos, unterstellt. Er hat es gethan, weil er anders den Menschen den Weg zur Erlösung von der Sünde nicht zeigen konnte. „Die verlorene Seligkeit wieder in die Creatur einzuführen, hat er durch Gehorsam und durch Leiden seine angenommene Menschheit in das göttliche Wesen versetzt“. „Unmöglich könnte uns der Mittler von den natürlichen Folgen der Sünde frei machen, wo er uns von der Sünde selbst nicht könnte erretten“. Die Mitteilung der Seligkeit ist in der Mitteilung der Heiligkeit einbezogen. Denn in dem Masse, in dem wir uns Christi Heiligkeit aneignen, werden wir frei von der inneren Unseligkeit, während freilich das Naturübel, wenn es der Christ auch nicht als Strafe empfindet, erst bei dem Anbrechen der vollkommenen Weltordnung verschwinden wird.

Während nämlich der Erlöser vermöge seiner Sündlosigkeit (oder Gottheit) selbst sowohl den inneren wie den äusseren Fluch der Sünde hinweggenommen hat, hat er für die Menschen nur den Weg zur vollen Erlösung geöffnet, oder in seinem Geist und Lebensexempel die Mittel zu ihrer stufenmässigen Erlösung dargeboten.

Was ihm dem Sündenlosen möglich war: unter dem Leiden selig zu sein, wird seinen Nachfolgern so gewiss nur unvollkommen gelingen, als der Kampf mit der Sünde für sie auf Erden fort dauert und sie fortwährend noch mit Sünde befleckt. Die Mitteilung der Seligkeit ist sowenig eine plötzliche und vollständige wie die Erlangung der Sündlosigkeit, an der ihr freier, aber schwacher Wille beteiligt ist. Und gar die Beherrschung der Natur, wie sie in Christi Wundern und Auferstehung zu Tage tritt, vermag für seine Jünger nur die Hoffnung zu begründen, dass auch sie dereinst aus der Kraft des inneren Christus Übel und Tod überwinden werden.

Doch soll die Seligkeit so wenig wie die Heiligkeit „durch thörichten Irrthum nur als zukünftig in der Ferne geglaubt werden“. Vielmehr hat der Christ „den Himmel in Christo und die Hölle in der Sünde schon bei Lebzeiten bei sich“. Und wenn auch vollkommene Seligkeit in Folge vollkommener Heiligkeit erst zu erwarten ist, „wenn Alles in seinen Ursprung zurückgekehrt sein wird“, so wird doch diese Erwartung sich nie erfüllen, wenn man die Erlösung nur in der Vergangenheit — nämlich in dem stellvertretenden Werke Christi — und die Seligkeit nur in der Zukunft — nämlich im ewigen Leben — sucht.

Erlösung und Beseligung durch das stets gegenwärtige Lebensexempel und den allnahen Geist Christi, sind ein gegenwärtiger „Lebensprocess“, in den man mit seiner ganzen Person eintreten muss, wenn er je das Ziel der Vollendung erreichen soll. Diesen Lebensprocess hat Christus den Menschen vorgelebt, damit sie auf Grund und in der Kraft seines vollkommenen Lebens, welche sie sich in der mystischen Vereinigung mit ihm aneignen, wie er der Sünde sterben und zum wahren göttlichen Leben auferstehen. „Mit Christo sterben und auferstehen, ist das ganze Christenthum“.

Dass sich diese „realistische Erlösungslehre“ in vielen Punkten mit der Lehre der Socinianer deckt, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Dass sie indessen, auch wo sie in den Resultaten mit dieser letzteren übereinstimmt, doch ganz anderen Motiven und Interessen — nämlich den speci-

fisch pietistischen — entsprungen ist, liegt auf der Hand. Es handelt sich darum, die Erlösung nicht nur „aus der Ferne zu glauben“, wie Dippel wiederholt betont, sondern wirklich zu erleben. Das Werk Christi ist nicht die Erlösung, sondern nur das Mittel zur Erlösung der Menschheit. Die „mechanische Imputation“ des Werkes Christi schafft keine Erlösung, sondern nur das sich Einleben in das Werk Christi, das Nacherleben seines Lebenswerkes. Die Erlösung ist ein fortgehender geschichtlicher „Process“, durch den die Menschheit in das neue Leben wiedergeboren wird. Christi Lehre, Beispiel und heiliger Geist oder seine Gottheit sind der Grund und die Mittel, auf welchen und mit welchen sich der „Process“ der Wiedergeburt oder Vergottung der Menschheit vollzieht.

Diese ganze Auffassung des Erlösungswerkes Christi entspricht der pietistischen Tendenz, die religiös-sittliche Heiligung des Lebens „als obersten Zweck der ganzen Offenbarung“ zur Geltung zu bringen. Das Werk Christi bietet dem Christen die Mittel dar, um sich wegen Nichterfüllung des Sittengesetzes vor Gott zu entschuldigen und zu rechtfertigen: das ist der Kern der orthodoxen Auffassung der Erlösung. Das Werk Christi bietet dem Christen die Mittel dar, mit deren Hilfe er das Sittengesetz wirklich, wenn auch nur allmählich, erfüllen kann: das ist der Kern der pietistischen Auffassung, wie sie Dippel verstehen und vertreten will.

5. Das Mittleramt und die Gottheit Christi.

Besteht die Erlösung in nichts anderem wie in der Mitteilung des vollkommenen Lebens und der Seligkeit Christi, so muss auch über sein Mittleramt und seine Person anders geurteilt werden, als es dem Herkommen entspricht.

Das ist freilich schon im Vorangehenden angedeutet, bedarf aber einer besonderen Beleuchtung.

Schon die Streitschrift gegen den Dr. Hanneken von 1698 enthält eine bemerkenswerte Kritik der traditionellen Dreiämterlehre¹. Wie diese Lehre behandelt werde, könnte

1) *Axioma Adami veteris perperam theologizantis, detectum et discussum thesibus quibusdam succinctis quibus insimul D. Phil.*

es scheinen als ob Christus doch nur als Hohepriester, der Gott die doppelte Genugthuung seines Gehorsams und seines Todes leiste, in Betracht käme. Als Gesetzgeber und Lehrer käme Christus nicht zur Geltung. Und sein Königtum werde fürs Jenseits vorbehalten. Dagegen müsse geltend gemacht werden: 1. dass keines der drei Ämter bevorzugt werden dürfe und 2. dass Christus die drei Ämter immer zugleich ausgeübt habe. Christus ist immer zugleich Lehrer oder Gesetzgeber und Genugthuer oder Erfüller des Gesetzes und endlich König, Herr oder Gott, sofern er durch seinen Geist die Seinigen in Stand setzt, auch ihrerseits das Gesetz zu erfüllen. Jede Thätigkeit Christi ist immer zugleich Gesetzgebung, Genugthuung und Bethätigung seiner königlichen Macht oder Gottheit. Das „Lebensgesetz“ Christi, seine Lebensaufopferung und seine durch beides vermittelte geistliche Herrschaft sind nicht zu trennen.

Wie die Erlösung „als Process“ nichts anderes ist, wie die Wiedergeburt durch Verleugnung der Welt und Aufopferung an Gott, so ist auch das Werk oder Amt Christi des Erlösers nichts anderes als die Begründung dieses Processes durch seine Lehre, sein Lebensexempel und die durch beides vermittelte Geistesausgiessung, welche die Seinen befähigt, der Welt zu sterben und Gott zu leben.

Dem entspricht freilich nicht ganz was Dippel in der vera demonstratio von den zwei Ständen Christi lehrt. Im Stande der Erniedrigung ist Christus unser Lehrer und Vorbild; der Durchbrecher der Bande der Sünde, der Herzog, der uns vorangeht auf dem Wege der Verleugnung der Welt und des Lebens in Gott. Erst im Stande der Erhöhung dagegen ist er die Ursache unserer Heiligung und Seligkeit. Im Stande der Erniedrigung musste er für sich selbst Gott Gehorsam leisten, um somit seine angenommene Menschheit selbst zu vollenden aus der Kraft des ihm inwohnenden Wortes Gottes.

Im Stande der Erhöhung hingegen sendet er seinen Geist, oder nimmt er selbst Wohnung in den Gläubigen,

Lud. Hannekenii hypomnema de gradibus sanctitatis viatoris christiani examinatur. W. I. 237 ff.

um sie denselben Weg der Verleugnung zu führen, auf dem er ihnen vorangegangen ist.

Es heisst in der vera demonstratio § 11 vom Versöhnungsamte Christi: „der Heiland hat die Last dieses Amtes höchst willig über sich genommen und die bitteren Leiden, die zur Austilgung, keineswegs aber zur Verkleisterung der Sünden nöthig waren, in vollkommenem Gehorsam bis zum Tode des Creutzes erduldet und zwar in demjenigen Fleisch, oder in der Person des menschlichen Geschlechts, welche er aus der gefallenen Natur in die Gemeinschaft seiner Gottheit aufgenommen. In diesem Fleische ward er von dem wirklichen Anfall aller Sünden versucht, auch überdem von den Reitzungen des Teufels und der Welt wahrhaftig angefochten. Doch blieb er sich allezeit gleich und seinem himmlischen Vater jederzeit gelassen, und wandte sein Verlangen niemals von der Liebe des höchsten Gutes ab, folglich ward er von keinerlei Versuchungen gefället und überwunden.

Dass er aber in diesem allerheftigsten Kampfe die Hülfe seines himmlischen Vaters mit ängstlichem Gebet und Schreien angeflehet, in denen ihm aufgelegten Trübsalen Gehorsam gelernet und durch solanen Weg des Gehorsams und der Leiden vollendet worden, bezeuget er selbst sowohl, als die übrige ganze Schrift mehr als deutlich; und erst hier in dieser Herrlichkeit, das ist in dem Stande seiner Erhöhung, saget die Schrift, dass er allererst denen, die ihm gehorsam sind, eine Ursache der ewigen Seligkeit geworden, welche Gehorsamen er allesammt durch eben den Weg, den er wandeln müssen, zu sich ziehen, und seinem himmlischen Vater vollkommen, das ist, von Sünden befreit, darstellen will. Auf diese und keine andere Weise nimmt er unsere und der ganzen Welt Sünde hinweg, trägt er unsere Schwachheit und lädt auf sich unsere Schmerzen“¹⁾.

Im Stande der Erniedrigung oder als Mensch bedarf Christus selbst der Heiligung durch das Wort, das in ihm Fleisch geworden ist, muss er versucht werden, kämpfen, leiden und Gehorsam leisten, um seine „angenommene

1) W. II. 657 ff.

Menschheit“ somit zu vollenden oder zu vergotten. In diesem Stande kommt er also ausschliesslich für uns in Betracht als Durchbrecher der Bande der Sünde und als Vorbild.

Hingegen im Stande der Erhöhung wird er zugleich die Quelle unseres Heils, sofern er „seinen Geist oder sich selbst wesentlich an die Menschen mittheilt“ und sie dadurch befähigt seinem Vorbild nachzufolgen.

Diese Trennung des geschichtlichen Wirkens Christi von der Erlösung selbst, die nur der „innere Christus“ in den Menschen aus der Kraft seiner Gottheit vollziehen kann, ist bezeichnend für den mystischen Pietisten. Der Glaube an die Historie soll so wenig erlösende Kraft haben, wie der Glaube an das Dogma von der Satisfaktion. Erlösende Kraft hat nur das lebendige Wort oder der Geist Gottes, wo er in die Seelen eintritt und sie innerlich umgestaltet. Dieses Wirken des Wortes Gottes auf das Innere des Menschen hat nie aufgehört; es besteht unabhängig von der geschichtlichen Offenbarung des Wortes. Diese letztere, die Fleischwerdung des Wortes in Christus, hat nur die Bedeutung, den sinnlichen Menschen „auch von aussen“ auf den Weg des Heils zu verweisen. Gott arbeitet durch seinen Geist immer und ewig an den Menschen, um sie von dem falschen Gut abzuziehen. Das ist die allgemeine, ewige, innere Offenbarung. Er erscheint endlich im Fleisch, um den Menschen den Process des Heils vorzuleben, das ist die äussere Offenbarung.

Andrerseits aber denkt Dippel die Sache so, dass Christus „als Vorbild und Eckstein“, d. h. dass der historische Christus der Vermittler des heiligen Geistes sei, der die Menschen in Stand setzt mit Erfolg das Gesetz des Lebens nach seinem Beispiele zu erfüllen.

„In der Menschheit selbst erscheint er endlich als das höchste Gut und als ein Arzt, alle seelig oder gesund zu machen und sein Reich zu etabliren. — — — Denn weil er sie wollte in der That von ihren Feinden erretten und ewig glückseelig machen, so musste er nothwendig sich und seine Seeligkeit ihnen mittheilen, und folglich in ihnen wohnen oder sie seiner eigenen Natur theilhaftig machen,

ausser welcher keine wesentliche Seeligkeit ist. — — —
Um ihnen aber den Weg zu diesem Heil desto lebendiger und nachdrücklicher vorzubilden, so kleidet sich die ewige Weisheit selbst sichtbarlich in eine menschliche Person, wandelt als ein anderer Mensch unter den Menschen, lehrt sie den lebendigen Weg aus dem Abfall wieder aufzustehen und das Ewige zu suchen, mit weisheitsvollen und göttlichen Worten, bahnet ihnen auch den Weg und wandelt ihn vor ihnen her mit nachdrücklichem Exempel und führet endlich diese angenommene und zum Erstling oder Herzog der Seeligkeit erwählte Menschheit durch Leiden und den schmachlichsten Tod hindurch zur göttlichen Herrlichkeit, um als der Durchbrecher den Grund und Eckstein zu legen, auf welchem und in welchem alle zur Seligkeit müssen erbauet und ein Tempel des höchsten Gutes oder Gottes werden“¹.

Als Mensch ist Christus selbst „Objekt der heilig- und seligmachenden Thätigkeit des Logos“, bedarf er selbst der Erlösung durch den Logos. Der Mensch Jesus ist demnach auch nur die *causa instrumentalis*, „durch welche die Gottheit in andere sich ergiesset“. *Causa principalis* bleibt Gott oder das Wort Gottes, welches zuerst Jesus heiligt, um durch die Vollkommenheit Jesu auch andere zu heiligen.

Die Methode dieser Heiligung aber konnte keine andere sein „als durch Lehren, Anlocken, Ermahnen und Vorwandeln das wahre Gut den Leuten zu zeigen, damit ihr freier Geist sowohl das falsche wie das wahre Gut in seinen Früchten erst möchte erkennen, beides wohl überlegen und endlich eine Wahl fassen um sich hier oder dorthin zu lenken“.

Nach allem Voranstehenden besteht also das Werk oder Amt Christi darin, dass er sich selbst vom Logos vollkommen heiligen lässt und somit den Menschen den Weg der wahren Heiligung zeigt und eröffnet, während die eigentliche Kraft der Erlösung für ihn wie für die Menschen von dem ewigen Logos ausgeht, der entweder un-

1) Grundriss zu einem Systemate theologico etc. Art. von Christo. W. II, 593.

mittelbar und direkt oder durch Vermittelung des geschichtlichen Beispiels Jesu in den Menschen Wohnung macht.

Die Persönlichkeit Christi würde sich dann immer noch durch ihre sündlose Vollkommenheit von allen anderen Menschen unterscheiden. Und diese sündlose Vollkommenheit würde die Annahme unvermeidlich machen, dass es sich bei ihr nicht nur um eine Einwohnung des Logos, sondern eben um die „Menschwerdung“ desselben handle, wie denn Dippel auch thatsächlich diese Meinung vertritt und durch die Annahme einer „magischen Jungfraugeburt“ unterstützt ¹.

Dippel wendet demgemäss das Prädikat Gottheit denn auch auf die ganze Person und das ganze Leben Christi an.

Keineswegs aber ist es gemeint, das im Sinne der traditionellen Metaphysik zu thun. Auch die Erkenntnis der Gottheit Christi muss sich auf Erfahrung stützen. Die Spekulation über dieselbe ist wertlos, weil sie über unser Begreifen geht und nur zu leerer Phraseologie führt. Sie ist unfruchtbar, weil es nicht auf theoretische Erkenntnis, sondern praktische Erfahrung der Gottheit Christi ankommt. Sie ist endlich unbiblisch, weil man z. B. die ewige, persönliche Präexistenz Christi aus der Schrift ebensowenig beweisen kann wie die ewige Präexistenz der Gläubigen. Letzte Quelle aller christlichen Erkenntnis soll aber weder die Tradition noch die Schrift, sondern die Heilserfahrung selbst sein.

In der wiedergebärenden Kraft, in der heiligenden und beseligenden Einwirkung Christi haben die wahrhaft Gläubigen, d. h. die Wiedergeborenen den Erfahrungsbeweis für seine Gottheit. Und in nichts Anderem kann er gefunden werden. Denn wenn man aus den Wundern z. B. die Gottheit Christi erkennen wollte, so wäre das jedenfalls eine unfruchtbare Erkenntnis, keine lebendige und lebensschaffende Überzeugung, die immer nur aus eigener Erfahrung hervorgehen kann.

Und Christus selbst findet den entscheidenden Beweis

1) fatum fatuum (Sep.-Ausg.) S. 76.

seiner Gottheit lediglich in seiner Fähigkeit Leben und Seligkeit den Menschen zu vermitteln.

„Der höchste Beweis von Christi Gottheit den der Heiland selbst furniret, ist gewiss dieser: dass ihm der Vater gegeben hat das Leben oder die Seeligkeit zu haben, wie sie der Vater hat, in ihm selber. Seeligkeit und Leben in ihm selber haben ist ein wesentlicher Charakter der Gottheit“.

Von diesem Gesichtspunkte aus hat Dippel seinen geistlichen Vater Gottfried Arnold gegen den Vorwurf des Arianismus verteidigt. Arnold habe ohne Zweifel von der Kraft der Gottheit Christi mehr erfahren, als alle die Heuchler, welche die Gottheit Christi im Himmel anbeten, um sich auf Erden ihrem züchtigenden und wiedergebärenden Einflüsse zu entziehen. Jedes Bekenntnis der Gottheit Christi sei wertlos, welches nicht aus der Erfahrung hervorgehe, dass Christus uns wiedergebärt, beseligt, heiligt, vergottet. Denn „in dem darin Christus uns vergottet, erweist er sich als Gott“¹.

Von besonderem Interesse für Dippels Stellung zur Frage nach der Gottheit Christi ist der Traktat „über die Gottheit Christi“, welchen er der vera demonstratio beigegeben hat, um sich gegen Lange, Rambach und den „schalkhaften Sophisten Walch in Jena“, die ihn bald zum Arianer, bald zum Sabellianer machen wollten, zu verteidigen².

Dort führt er aus: in das schlichte Bekenntnis der ältesten Christen zum Vater, zum Sohne und zum heiligen Geiste habe zuerst Sabellius „philosophische Grillen“ eingetragen. Die Väter aber hätten den spekulativen Weg leider auch eingeschlagen in der thörichten Meinung die philosophischen Ketzereien eines Sabellius und Arius mit philosophischer Spekulation bekämpfen zu können. Auf diesem Irrwege seien sie zu einem förmlichen Tritheismus gelangt, den sie dann freilich durch das „athanasianische Formular“ wieder zu verhüllen gesucht hätten. Den offenbar berechtigten Einwendungen gegenüber, die man aus Schrift und

1) W. I. 569 ff. Verteidigung Arnolds III, 603 ff.

2) W. II, 931 ff.

Vernunft gegen diesen „christlichen Tritheismus“ machte, habe man die Auskunft der Verlegenheit nicht verschmäht, die „trinitarischen Formulare“ für Glaubensgeheimnisse zu erklären, obwohl „Jedermann wusste, dass die tollen Pfaffen in ihrer Disputirsucht diese Glaubensgeheimnisse selbst gemacht hätten“.

Aber man wollte nun einmal Recht behalten, und so mussten die philosophischen Grillen in den Symbolen, „obwohl sie wider alle Schrift und Vernunft streiten, um der Seeligkeit willen“ als heilige Geheimnisse geglaubt werden.

Leider haben auch die Reformatoren hier keinen Wandel geschafft, sondern ihre „spitzige Vernunft“ an denselben unnützen Fragen geübt, und den seligmachenden Glauben in der Unterwerfung unter die „sterilen Meinungsbilder“ der theologischen Schulen gefunden.

Aber die seligmachende Erkenntnis Christi und Gottes besteht wahrlich nicht in solchen sterilen Ideen und Phantastereien. Jeder hat sie — mag er Arianer, Sabellianer oder Athanasianer sein — „der die wesentliche Einwohnung und Einwirkung des Vaters und des Sohnes, zu der wir allein gelangen, wenn wir Christum lieben und sein Wort halten, besitzt“. „Sollte Gott“, wiederholt Dippel in diesem Zusammenhange, „uns nicht können und wollen selig machen als bis wir erst richtige und adäquate Erkenntnisse von seinem Wesen und allen seinen Werken haben, so würde kein einziger Mensch selig können werden, auch in alle Ewigkeit, weil wir als endliche Creaturen niemals werden in den Stand kommen das unendliche Wesen mit unseren Ideen zu erschöpfen; ob wir schon so wir glauben und gehorchen allezeit nach dem Mass dieses Glaubens und aufrichtiger Uebergab im Stande sind, dasselbe zu empfinden und als ein höchst seeliges und seligmachendes Wesen zu geniessen“.

Also Empfindung Gottes, Genuss Christi und des Geistes, das ist dem Menschen möglich, — niemals aber adäquate Erkenntnis. Und der Weg zu diesem heiligen Genusse der Gottheit ist eben die Weltverleugnung und die Hingabe des ganzen Menschen an die Erfüllung des Willens Gottes.

Mit diesem Rekurs auf die mystische Theologie wird ja nun freilich der Faden der theologischen Erörterung des Problems durchschnitten. Soweit aber Dippel auf die theologische Behandlung der Frage sich eingelassen hat, wird man sagen müssen, dass er von seinen Prämissen der mystischen Erfahrung aus zu ähnlichen Resultaten gelangt, wie der Socinianismus mit seiner rationellen Dogmenkritik.

Der Versuch, die Trinität aus der Erfahrung der mystischen Verbindung mit Gott, Christo und dem heiligen Geist zu erklären, ist für diese Lehre ebenso vernichtend, wie der logische Versuch, drei Personen als ein Wesen zu begreifen.

Denn von Gott, Christo und dem heiligen Geist erfährt man dasselbe: die Heiligung und Beseligung. Aus dieser Erfahrung kann man also nur die Erkenntnis der absoluten Einheit der Drei schöpfen, niemals aber die Erkenntnis ihrer Verschiedenheit.

Dippel behält die trinitarische Formel in „dem schlichten biblischen Sinne“ bei. Aber in seiner Beurteilung Christi und der Erlösung liegt kein zwingender Grund dafür vor.

Der eigentliche Erlöser ist der Logos, das lebendige Wort Gottes. Dass dieser Logos eine präexistente Person neben Gott ist, kann man weder durch Schrift noch durch Vernunft oder Erfahrung wissen. Dippel gebraucht denn auch die Worte Gott, Logos und heiliger Geist in der Anwendung auf das religiös-ethische Leben durchaus als gleichbedeutend. Die Gottheit, wie sie auf die Welt und in der Welt wirkt, nennen wir Wort oder Geist Gottes; für dieselbe Gottheit, wie sie unabhängig von der Welt über ihr waltet, behalten wir den eigentlichen Gottesnamen vor. Es ist derselbe Logos, der die Gottheit Christi begründet, und der mit oder ohne Vermittelung des Werkes Christi unsere Vergottung vollzieht. Der geschichtliche Christus ist nicht der Erlöser; so wenig wie „dem fleischlichen Glauben“ an seinen Tod und seine Auferweckung irgend eine Heilskraft einwohnt, so wenig ist der historische Christus mehr als das Vorbild, der Vorkämpfer, der den Process des Sterbens für die Welt und des Lebens in Gott

allerdings fehl- und sündlos uns vorbildet aus der Kraft des ihm immanenten Logos. Aber derselbe Logos ist es, der denselben Process eventuell mit dem gleichen Erfolge ohne alle historische Vermittelung mit allen Menschen durchführt.

So viel ist klar, dass Dippel weder den Logos noch den Geist Gottes als besondere göttliche Personen denkt. Vielmehr darf man seine Meinung wohl dahin bestimmen, dass der eine unendliche Gott, durch seinen Geist (oder Logos) den Menschen Jesu vergottet, um sodann entweder durch Vermittelung des „Gottmenschen“ innerhalb des Gebiets des historischen Christentums oder auch durch unmittelbare Geistesmitteilung die Menschen zu heiligen oder zu vergotten. Für die traditionelle Trinitätslehre bleibt bei dieser Auffassung allerdings kein Raum.

Die Anerkennung der magischen Jungfraugeburt, der Sündlosigkeit, der Auferstehung und Erhöhung Christi ändert daran durchaus nichts. Die Lehre von dem allein heilskräftigen inneren Christus oder dem heiligen Geist bestätigt nur die Meinung, dass es sich bei der Gottheit Christi lediglich darum handelt, dass der Logos oder der Geist, der alle Einwirkung Gottes auf die Welt vermittelt, in Christus zur vollen Wirksamkeit kommt, und eben dadurch das Leben Christi zu dem vollkommenen Beispiel des wahren Lebens aus Gott macht, während doch eben nicht dieses Lebensbeispiel, sondern der ewige allwaltende Logos oder Geist Gottes es ist, der den Menschen, möglicherweise auch ohne die Vermittelung des Lebens Jesu, das wahre, ewige Leben unmittelbar oder mystisch zu Teil werden lässt¹.

Dass und wieso dem geschichtlichen Christus das Prädikat der Gottheit gebühre, hat Dippel mit seiner mystischen Theologie so wenig erwiesen, wie die Orthodoxen mit ihrer spekulativen Metaphysik. Aber auf dem richtigen Wege ist Dippel, wenn er jenes Attribut auf die Erfahrung der erlösenden und wiedergebärenden Wirkungen Christi oder auf seine geistliche Herrschaft begründen will. Dass ihm das nicht gelingen konnte, erklärt sich aber daraus, dass er eben, wie die Orthodoxie, den geschichtlichen

1) Vgl. die Ausführungen in Kap. VI.

Christus von dem ewigen lebendigen Worte Gottes dermassen trennt, dass Christus der Mensch nur den Wert des Beispiels behält, die Gottheit Christi aber absorbiert wird von dem ewigen Wort oder Geist Gottes, zu dem alle Menschen in demselben Verhältnis stehen wie Christus, wenn dieses Wort „die Vergottung der menschlichen Natur“ auch nur an ihm mit vollem und sofortigem Erfolg vollzogen hat.

Aber man wird diese Ansätze zu einer Christologie nicht pressen dürfen. Denn Dippel lehnt grundsätzlich den Versuch, Christi Wesen zu definieren, ab. Der wirklich Gläubige sucht bei Christo nichts „als was ihm der himmlische Vater durch denselben zugedacht, da er ihn zum Mittler machte: zur Weisheit, Gerechtigkeit und Erlösung“. Die praktische Beurteilung Christi, welche aus der Erfahrung seiner Heilswirkung hervorgeht, ist es in der man sich einigen soll. Denn die Spekulationen der „fleischlichen Vernunft“ über Christi Wesen und wunderbare Geschichte, sind so wertlos wie der Glaube an das Dogma oder die Historie kraftlos und unfruchtbar in Ansehung des Werkes der Erlösung ist.

6. Gesetz und Evangelium.

Die objektiven Mittel der Erlösung sind also Christi Leben und Lehre und Christi Gottheit oder heiliger Geist oder das ewige Wort Gottes, das in ihm Fleisch geworden ist, um durch Vermittelung seines Lebens oder auch (man denke an Paulus) ohne dieselbe unmittelbar den Menschen sich zum Zwecke der Wiedergeburt zu offenbaren.

Dieser seligmachende Christus wird nun aber jetzt dem Menschen nahe gebracht durch Evangelium und Gesetz. Diese Heilmittel zweiten Ranges, wenn ich so sagen darf, sollen die unmittelbare mystische Verbindung mit Christus herstellen, in welcher doch allererst der heilige Geist, das spezifische Mittel der Wiedergeburt, entbunden wird¹.

Es entspricht nun aber der moralischen Auffassung der Erlösung, dass Dippel Gesetz und Evangelium identifiziert. In der alttestamentlichen Religion seien beide ver-

1) W. II, 588 ff.

schieden, weil das Evangelium dort nur die Weissagung des kommenden Heils ausdrücke. Anders in der neutestamentlichen Religion. In ihr ist allerdings das Gesetz im alttestamentlichen Sinne, welches sittliche und rituelle Vorschriften gleichstellt, völlig aufgehoben. Aber an Stelle des alttestamentlichen Gesetzes ist das vollkommene Sittengesetz Christi gerückt. Dieses Gesetz führt nun auch den Namen Evangelium, weil es eben nicht mehr totes Buchstabengesetz ist, sondern lebensvolles und lebensschaffendes Gesetz, sofern eben Christus dieses Gesetz nicht nur deklariert, sondern vollkommen in seinem Leben erfüllt, wodurch eben Weg und Mittel zur Gesetzeserfüllung allen seinen Gläubigen dargeboten werden.

Dippel wendet sich gegen die Orthodoxie, welche das Gesetz immer nur im Dekalog nachweise. Als ob Christus nicht „das vollkommene Lebensgesetz“ erst dargeboten habe! „Sollte uns wohl der Dekalogus besser zeigen was Sünde und was Gehorsam gegen Gott sei, als Christus mit seinem heilsamen Wort und Exempel gezeiget hat?“

Es ist ein ganz bedeutendes Verdienst des Mannes, dass er nachweist, wie die ganze orthodoxe Moral teils durch den Dekalog, teils durch den Stoicismus beherrscht ist. Das Sittengesetz Christi, welches hoch über beiden steht, kennt man nicht; oder man beseitigt es durch die unverantwortliche Erklärung, dass es unerfüllbar sei und daher höchstens zur Weckung von Sünden- und Schuld-bewusstsein dienen könne. Das Evangelium Christi ist Gesetz, aber es ist Lebensgesetz, sofern es die Mittel zu seiner Erfüllung in dem Lebensexempel Christi, wie dasselbe die Macht der Sünde thatsächlich bricht und den heiligen Geist entbindet, in sich einschliesst.

„Das ist der wahre Unterschied von (alttestamentlichem) Gesetz und Evangelium: das Gesetz fordert und gibt nichts, das Evangelium gibt was es fordert“. Es ist „die Kraft des lebendig machenden Lebens Christi“, welche in dem neutestamentlichen Gesetz wohnt, und in die Gläubigen ergossen, auch diesen die Kraft giebt, mit Christo zu sterben und aufzuerstehen.

Mit Unrecht beruft sich die Orthodoxie für die Lehre

von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes Christi auf Röm. 7. Denn die ganze Schrift bezeugt, dass die wirkliche und wahrhaftige Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen der ganze Zweck der Erlösung sei.

Mit dem toten Buchstabengesetz hat Christus auch „den Fluch“ des Gesetzes, nämlich seine Unerfüllbarkeit hinweggenommen. Das „Lebensgesetz Christi“ ist es also auch, welches uns die Erlösung, die er in seinem vollkommenen Leben begründet hat, vermittelt. „Lehre und Lebens-exempel“ oder mit einem Worte: „das Evangelium“ vergegenwärtigen uns den Process des Sterbens für die Welt und Auferstehens in Gott, welcher das ganze aktive Christentum ist. Allerdings, will man diesen Process nachbilden, so muss man sich nicht auf die äusserliche Vorhaltung von Lehre und Leben Christi beschränken. Diese Vorhaltung soll nur das Mittel sein, um den heiligen Geist, den inneren Christus oder das lebensschaffende Wort Gottes in unser Inneres überzuführen. Denn nicht der vollkommene Mensch Jesus erlöst uns „reell“ durch seine Lehre und sein Beispiel, sondern der göttliche Logos oder der heilige Geist hat allein die Kraft unser Leben zu vergotten, wobei er sich freilich des Processes der vollkommenen Vergottung des Menschen Jesus als Hilfsmittel bedient. Denn durch die Konkurrenz des inneren und des äusseren Christus, wie sie im Evangelium vorbehalten ist, wird erst die Wirkung der Wiedergeburt oder Heiligung oder Vergottung an den Menschen erzielt ¹.

7. Busse und Glaube.

Diesen letzteren Vorgang haben wir nun noch selbst ins Auge zu fassen. Die subjektiven Bedingungen der Aneignung der „reellen Erlösung“ sind Busse und Glaube.

Die Busse „bedeutet aber nicht wie die heutigen Sekten wollen, nur Reu und Leid über das passierte Verbrechen, oder gar, wie im Papstthum, eine eigenwillige fleischliche Züchtigung, sondern eine gänzliche Versetzung unserer

1) So schon *fatum fat.* (Sep.-Ausg.) S. 103 ff. Vorrede zum Wegweiser etc. S. 72 ff. Schild der Wahrheit etc. S. 28 f. 82 ff.

Sinnen und Begierden, nämlich eine Abkehrung derselben von dem Irdischen und eine Zukehrung zum Himmlischen“. Denn es handelt sich eben nicht um bloße Vergebung, Verkleisterung und Zudeckung der Sünden. Vielmehr „in ihrer Wurzel und Stamm greift Christus sie selbst an, um aus dem Grunde das Böse zu entdecken und zu heben“.

Die Busse hat aber nur accidentelle Bedeutung. Der entscheidende Akt, durch welchen der Mensch sich die Erlösung aneignet, ist der Glaube. Und bei ihm handelt es sich um nichts anderes als um „die willige Hingab' an Christus“¹.

Dippel fasst den Glauben durchaus als Willensakt. Es handelt sich bei ihm weder um dogmatisches noch historisches Wissen, sondern allein um die Bereitheit des Willens sich von Christus wiedergebären oder heiligen zu lassen. Im „gelassenen“ Willen lässt man sich von Christus ergreifen und mit seinem Geist erfüllen, im „thätigen“ Willen bildet man sein Leben aus der Kraft des heiligen Geistes in die Vollkommenheit Christi um.

Dippel, der ja nicht verkennt, dass Christus als Offenbarer der Liebe Gottes die Sündenvergebung oder die Gnade allen Menschen durch seine bloße Menschwerdung verbürgt, unterscheidet auch so: „in der Zuversicht ergreift der Glaube Christum als Hohepriester und Fürbitter, in dem Gehorsam des Glaubens als Prophet und König“. Aber diese Unterscheidung ist offenbar ein Nachklang seiner ursprünglichen Stellung zum Rechtfertigungsproblem. Er fügt denn auch eine Bemerkung hinzu, welche jene Unterscheidung wieder aufhebt. Der Glaube ist ein ungeteilter Akt, durch welchen „der ganze Christus zum Zweck der Wiedergeburt oder Heiligung ergriffen wird“. „An Christus glauben, Christum aufnehmen, Christo folgen und ihm gehorsam sein, die Welt mit ihren Lüsten verläugnen, Christo und nicht sich selbst leben, ist ein Ding“.

„Dieser Glaube macht gerecht und selig, weil er Gott, dem höchsten Gut, selbst die Thür öffnet, sich in der Menschheit zu offenbaren und seine eigene Seeligkeit der-

1) Grundriss etc. Art. von Christo. W. II, 593 ff.

selben mitzutheilen“. Er ist rechtfertigend, weil er in dem inneren Christus „die Kraft das Gesetz zu erfüllen“ aufnimmt; er ist seligmachend, weil er den Fluch des Gesetzes „die Unerfüllbarkeit“ hinwegnimmt und weil alle Seligkeit „Ausfluss“ der Ähnlichkeit mit Gott ist ¹.

Dieser Glaube vermittelt also nicht nur „illusorisch oder imputativ“ die Gerechtigkeit, sondern reell und wesentlich, denn er begründet die mystische Lebensgemeinschaft mit Christo, aus welcher jedem Glaubenden die Kraft zur Heiligung ebenso wie die „ihr proportionierte Seeligkeit zufließet“.

Diesen lebensschaffenden Glauben kennt die Orthodoxie nicht; deshalb muss sie, um gute Werke zu erzielen, „den Knüppel der Strafdrohung“ neben ihren toten Glauben legen.

Hat der Mensch im Glauben Christus in sich aufgenommen, so kann er nun auch nach dem Vorbilde Christi das Gesetz der Wiedergeburt oder Heiligung erfüllen.

8. Wiedergeburt und Heiligung.

Bei Darstellung der Wiedergeburt selbst ist Dippel über das Schwanken zwischen der mystischen und ethischen Auffassung nicht hinausgekommen. Auf der einen Seite ist die mystische Verbindung mit Christus eine unmittelbare Wirkung des erhöhten Christus oder des lebendigen Wortes Gottes; auf der anderen Seite ist sie vermittelt durch Christi Lehre und Lebensexempel. Auf der einen Seite ist demgemäss die Wiedergeburt die mystische Imprägnierung des inneren Christus oder die chemische Eingiessung des heiligen Geistes, auf der andern Seite ist der für das christliche Leben entscheidende Akt vermittelt durch Gemüt, Wille und Einsicht des Menschen, der von dem in Christo erschienenen vollkommenen Leben sich ergriffen sieht. Aber man darf ihm nachrühmen, dass er sich aus der mystischen, oder richtiger gesagt physischen Auffassung der Wiedergeburt herausgearbeitet hat. „Das geistliche Reich Christi besteht überhaupt im Willen“. Nicht „durch einen

1) W. I, 221 f. Glaubensbekenntnis Art. IV. V. W. I. 488 ff.

heimlichen Allmachtszwang“ wirkt Gott, sondern durch „die Vorhaltung von Gütern“, so zwar, dass es nur die Alternative zwischen zeitlichen und ewigen Gütern giebt, dass aber die Entscheidung für die einen oder andern dem menschlichen Willen zufällt ¹.

Dem entspricht denn auch, dass Dippel die Wiedergeburt nicht als akuten, momentanen Akt, sondern als Process auffasst. Die Wiedergeburt unterscheidet er so wenig von der Heiligung wie von der religiösen Rechtfertigung. Es handelt sich bei ihr um den allmählichen Umbildungsprocess der menschlichen Natur in die Vollkommenheit Christi, deren Folge die fortschreitende Befestigung des Bewusstseins der Harmonie mit Gott oder der Seligkeit ist.

Aber es kommt Dippel vor allem darauf an, dass die Wiedergeburt oder Heiligung „nicht nur mit guter Hoffnung geglaubt“, sondern wirklich erlebt werde. Die ganze Offenbarung wäre ziel- und zwecklos, wenn sie nicht die reellen Mittel zur Wiederherstellung des verlorenen Bildes Gottes darböte. „Sollte der, der in seinem Fleisch Sünde, Tod, Teufel und Hölle besieget, auch in mir nicht überwinden und herrschen können, so wär er kein Heiland. Aber das Werk der Wiedergeburt „kann und will Jesus unser Erlöser und Mittler an uns Allen mit grosser Geduld und Liebe erfüllen, wo wir nur ihm uns in wahrem Glauben und gelassenem Willen aufopfern“ ².

Bleibt man nur nicht in dem äusserlichen Glauben an die Thaten und Leiden Christi stehen, nimmt man im lebendigen Glauben Christus selbst in sich auf, so wird und muss es gelingen, aus der Kraft seiner Gottheit oder seines heiligen Geistes den Process seines weltüberwindenden vollkommenen Lebens nach zu leben.

Doch hat man Dippel mit Unrecht zu den Perfektisten gerechnet. Er hat in die Tiefen der Sünde hineingeblickt, er weiss wie der ganze Mensch von ihr umgarnt ist; die volle und vollkommene Erlösung ist ein Ziel, dem wir hier

1) Wegweiser etc. (Sep.-Ausg.) S. 89 ff. I. 62 ff. fatum etc. S. 30 ff.

2) So schon I, 217. Ein Hirt etc. (Sep.-Ausg.) S. 12.

nur nachstreben, ohne es doch innerhalb unseres irdischen Lebens erreichen zu können. Christus war absolut vollkommen, weil er alle Versuchungen und Anfechtungen siegreich überwunden hat. Die Christen hingegen können aus der Kraft des inneren Christus und im Aufblick zu seinem Vorbilde immer nur relative Vollkommenheit erreichen. „Sobald der Wille einen Abscheu vor allen Sünden trägt und die Lust am Gesetze Gottes hat, so ist er auch frei von aller Sünde; kann aber wieder gefangen werden, wo er sich vom Satan und der lockenden Lust wieder dahin verleiten lässt, dass er in eine Sünde williget: welches alles aber dem geheiligten Willen im Stande der Heiligung nichts an seiner Freiheit benimmt“.

Die starke Betonung der „christlichen Vollkommenheit“ im Pietismus erklärt sich zum Teil aus dem Gegensatz gegen die moralische Laxheit der Orthodoxie. Sie ist aber bei Dippel nicht im Sinne des absoluten Perfektismus gemeint. „Aufrichtige Liebe zum Guten“, meint er, „müsse jeder Christ in sich tragen“. „Die rückständige Sünde benimmt dem Willen nichts an seiner Freiheit, wohl aber dem wiedergeborenen Menschen an seiner gesetzlichen Vollkommenheit“¹.

Wie der göttliche Logos den Menschen Jesus vollkommen geheiligt hat, so will derselbe auch uns vollkommen heiligen. „Und obschon Keiner dieses von sich kann rühmen, dass er keine Sünde habe, so muss doch der Stand seiner Wiedergeburt in Christo ihn dahin versetzen, dass er nicht mehr sündigt, oder in die Versuchung williget“. Denn „vorsätzliche“ Sünden begeht allerdings der in der Heiligung Begriffene nicht mehr. Aber Sünden aus Schwachheit des Fleisches und aus Irrtum wird hier keiner vermeiden².

Am perfektistischsten klingt noch der Artikel VII des Glaubensbekenntnisses (W. I 488 ff.), der von den Stufen und Graden der christlichen Vollkommenheit handelt. Doch wird auch hier die Vollkommenheit des Christen darin ge-

1) W. I. 62. 68.

2) I. 62 ff. 207 ff.

funden, dass der Wille nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde steht, und ausdrücklich anerkannt, dass die aus der Erbsünde nachwirkenden Versuchungen und Reizungen auch von dem „in Christo freien Willen“ auf Erden nie völlig ausgerottet werden. Es ist also doch nur relative Vollkommenheit und Seligkeit, die Dippel für die Wiederbornen in Anspruch nimmt.

Dippel hat anfangs mit dem gesamten Pietismus die Heiligung vorwiegend in der asketischen Weltverleugnung gefunden. Über diese negative Auffassung ist er nie ganz hinausgekommen. So hat er z. B. geglaubt dem Vorbilde des Paulus folgen und die Ehe als etwas Unreines meiden zu müssen. Die geschlechtliche Fortpflanzung ist ihm an sich verdächtig; sie ist zugleich der Grund und die markanteste Form der Beherrschung des Geistes durch das Sinnliche. Wäre der Sündenfall nicht eingetreten, so würden die Menschen, wie Christus, durch „magische Imagination“ sich fortgepflanzt haben ¹.

Um des Himmelreichs willen hat er es nachmals auch verschmäht einen amtlichen Beruf im Staat oder in der Kirche zu suchen. Man wird nach seiner Entwicklungsgeschichte es verstehen, dass er mit der „bezahlten geistlichen Zunft“ auf ebenso schlechtem Fusse stand, wie mit dem orthodoxen Staatstum, unter dessen Verfolgungen er zu leiden hatte. Doch hat er die Staatsordnung anerkannt als göttliche „Naturordnung“, und nur verlangt, dass sie nicht mit weltlichem Arm in das geistliche Reich Christi hinübergreife, um es in die Grenzen eines äusserlichen Kirchentums einzuschliessen.

Es handelt sich bei ihm wie bei dem gesamten radikalen Pietismus nicht um grundsätzliche Verwerfung des Staates, sondern um die Verurteilung der damaligen Staatsverfassung, welche ganz wesentlich durch konfessionelle Gesichtspunkte beherrscht war.

Der konfessionelle Staat ist es, den er bekämpft und von dem er verlangt, dass er jedem Bürger gestatten solle „Gott auf seine Weise zu dienen“. Diesem verdorbenen

1) Wegweiser etc. (Sep.-Ausg.) S. 210 ff. fatum etc. S. 43 f. 76 ff.

Staatswesen sollen übrigens die Christen Gehorsam leisten, obwohl sie heute ebenso schlimm von den orthodoxen Regierungen verfolgt werden, wie die ersten Christen von den heidnischen Kaisern verfolgt worden sind¹.

Mit aller Entschiedenheit erkennt Dippel die Arbeit als sittliche Lebensordnung an; und ebenso, dass aus ihr bestimmte Berufs- und Standesformen, Erwerb und Eigentum hervorgehen müssen. Seine rastlose Thätigkeit als Chemiker, Arzt und Schriftsteller ist bekannt. Aber man soll als Christ arbeiten nicht um des Gesetzes und der Ehre willen, sondern allein „aus der Liebe zu Gott und zum Nächsten“.

Das wäre die Erscheinung des Reiches der Gnade im Reiche der Natur, wenn alle Menschen in ihren verschiedenen Berufsarten und Lebensstellungen nur von dem Motiv der Liebe und dem Gedanken an ihre ewige Bestimmung sich wollten leiten lassen.

Wo aber die babylonischen Kirchen mit den politischen Gewalten in den Staaten sich verbinden, um die Laster aller Stände und Berufsarten mit dem gleissnerischen Mantel der äusserlichen Pietät und politischen Devotion zu bedecken, kann der wahre Christ sich nur von der verdorbenen Welt zurückziehen und das Straf- und Richteramt an ihr ausüben, so lange sie sich nicht heilen und bessern lassen will. Das „Reich Gottes“ ist eben weder der Staat noch die Kirche, sondern das Leben der Menschen aus der Kraft der Wiedergeburt nach dem Gesetz der Gottes- und Menschenliebe.

Man kann nicht sagen, dass Dippel grundsätzlich die natürliche, sittliche Lebensordnung bekämpft. Im Gegenteil, je mehr er sich überzeugen musste, wie die wahre Religion nicht nur durch die Verstandesorthodoxie, sondern auch durch die pietistische Abstinenzheiligkeit verfälscht werde, desto entschiedener ist er auf die Seite derer getreten, welche unter Verzichtleistung auf jede „geformte Pietät“ das natürliche Berufsleben in der Welt als die einzige Stätte anerkannten, auf welcher der wahre Gottes-

1) Christenstadt von 1699. W. I. 515 ff. und die Vorrede zum Wegweiser etc.

dienst der werkthätigen, selbstvergessenen Liebe auszuüben sei.

Die Heiligung deckt sich nicht mit äusserlicher Kirchlichkeit oder Pietät. Sie besteht weder in rituellen noch doktrinären, noch endlich asketischen Leistungen. Sie besteht am Ende nur in der treuen Erfüllung der Pflichten des natürlichen Berufslebens, das im Blick auf das Ewige und zum Besten der Mitmenschen geführt werden soll¹.

9. Die anthropologischen und theologischen Voraussetzungen der Erlösungslehre.

Wie Dippel den Hauptzweck der Offenbarung nicht in der Satisfaktion, die Christus wegen der Erbsünde an Gott geleistet haben soll, zu finden vermag, so kann er auch die Voraussetzungen nicht teilen, auf welchen die ganze orthodoxe Theorie vom Christentum beruht.

Handelt es sich bei der Erlösung um die reelle Heiligung und Beseligung des Menschen, so bedürfen die traditionellen Vorstellungen von Gott und vom Menschen einer entsprechenden Korrektur. Denn nach dem Hauptzweck der Offenbarung müssen alle theologischen Lehren sich richten, und nicht nach den vorgefassten Meinungen, welche die christliche Theologie aus den heidnischen Philosophiesystemen übernommen und im klerikalischen Interesse ausgebildet hat.

Betrachten wir zunächst die anthropologischen Voraussetzungen der Erlösungslehre.

Nach der orthodoxen imputativen Erlösungstheorie kommt hier freilich nur die Lehre von der Erbsünde in Betracht. Denn die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist durch jene erstere gewissermassen antiquirt. In der prähistorischen Zeit hat der Mensch das Ebenbild Gottes besessen, das er alsbald durch den Sündenfall bis auf einige wertlose Rudimente verlor. Auf die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes wird denn auch von dem orthodoxen Pessimismus nicht gerechnet, sondern nur auf die Abwendung der schlimmen Folgen des verschuldeten

1) Vgl. zu dem Ganzen: Das Glaubensbekenntnis I 488 ff. und Christenstadt auf Erden I 515 ff.

Verlustes, auf den der Zorn Gottes die ewige Verdammnis gesetzt hat. Die Sehnsucht nach der Erlösung von den schlimmen Folgen der Sünde ist im Grunde das einzig Gute, was jene Theorie den Menschen noch zutraut.

Im übrigen kommt der Mensch für sie nur in Betracht, sofern er unter der naturnotwendigen Erbsünde steht, die dem Individuum, trotz ihrer Naturnotwendigkeit und trotzdem der Einzelne immer nur einen Teil der allgemeinen Erbsünde in persönlichen Sünden realisiert, ganz willkürlich als persönliche Schuld angerechnet und mit der Strafe ewiger Verdammnis belegt wird.

Das ist also das anthropologische Fundament der imputativen Erlösungstheorie.

Der Hauptaccent fällt dabei, wie Dippel richtig sieht, nicht einmal auf den physischen Erbsündenzustand, sondern auf die durch ihn begründete absolute Strafwürdigkeit des Menschen, welche in der Lehre von den ewigen Höllenstrafen ihre angemessene Illustration findet.

Im Allgemeinen stellt sich Dippel nach seiner Auffassung der Erlösung so zu dieser Frage, dass er sowohl die Lehre von der Erbsünde wie auch ihre scheinbaren Konsequenzen, auf welche es der Orthodoxie am Ende allein ankam, die individuelle Erbschuld und ewige Verdammnis ablehnt.

Gegen die Erbsündenlehre macht Dippel zwei Gründe geltend: einmal hebt sie in ihrer traditionellen Gestalt die Freiheit und somit alle sittliche Verantwortlichkeit auf, sodann aber lässt sie das christliche Streben nach wirklicher Heiligkeit oder Vollkommenheit als ein völlig illusorisches erscheinen und befördert somit den moralischen Pessimismus der Orthodoxie mit seinen verderblichen Folgen.

Schon in der „thörichten Nothwendigkeit“ hat Dippel darauf hingewiesen, wie der durch die Erbsündenlehre begründete theologische Fatalismus wissenschaftlich ebenso anfechtbar wie praktisch unheilvoll erscheinen müsse. Er ist weit davon entfernt nach Art des Leibnitz-Wolffischen Optimismus die natürliche Güte des Menschen gegen diese „barbarische“ Theorie ins Feld zu führen. Nein, von der völligen Verdorbenheit der menschlichen Natur ist er so

tief wie irgend ein Pietist durchdrungen. Seine Schriften sind voll der drastischsten Schilderungen von der moralischen Verkommenheit, welche sich unter allen Ständen damals breit machte. Aber wie seine immer wiederkehrende Anklage gegen die Orthodoxie darauf hinausläuft, dass sie die moralische Verkommenheit protegiere um die Bedeutung der klerikalischen Absolution sicher zu stellen, so hält er als ächter Pietist daran fest, dass die Offenbarung die Mittel zur wirklichen Überwindung der Sünde, zu reeller persönlicher Heiligung in sich einschliesse.

Eben umdeswillen ist es verkehrt die menschliche Natur immer nur unter dem Gesichtspunkte ihrer notorischen Sündhaftigkeit zu beurteilen. Man muss vielmehr — soll die Erlösung nicht auf eine blosse Illusion hinauslaufen — betonen, dass diese Sündhaftigkeit die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit, in der der Mensch geschaffen ist, nicht aufgehoben habe. So einseitig wie die orthodoxe Theorie sich auf die Erbsünde stützt, so einseitig stützt sich Dippel auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, welche durch die Erlösung reaktiviert werden soll.

Seine anthropologische Grundansicht wird am besten nach dem „Grundriss des theologischen Systems“ dargestellt¹.

Der Mensch besteht aus einer sinnlichen Feuerseele, deren Begierden auf die irdischen Güter sich richten und aus einer geistigen Lichtseele, welche ihren Lebenshunger nur in Gott zu stillen vermag. Sein gottebenbildliches Wesen liegt nicht in der Vernunft; denn auch die Thiere haben Vernunft und können Syllogismen machen, so gut wie die orthodoxen Vernünftler². Vielmehr in „dem sich selbst nach der Vorhaltung von Gütern bestimmenden Willen“ liegt das gottebenbildliche Wesen des Menschen. Dieser Wille ist freilich nicht absolut frei. Seine Bethätigung ist bedingt durch die beiden Klassen von Gütern, welche den Bestand alles Daseins ausmachen: die irdischen und die

1) Vgl. G. W. II, 579 ff. — Vgl. auch *fatum fat.* (Ausg. von 1730) S. 18—72.

2) Wegweiser zum verl. Licht und Recht i. d. äusseren Natur (Sep.-Ausg.) S. 89 f.

himmlischen, die Welt und Gott. Diese Güter wirken auf den freien Willen, aber sie bestimmen ihn nicht. Einen positiven Inhalt empfängt er freilich erst dadurch, dass er auf die einen oder andern seinen Lebenshunger richtet. Aber die Entscheidung liegt bei ihm, ob er sich durch die Welt oder durch Gott bestimmen lässt.

Der Wille, d. h. also das Vermögen sich nach der Vorhaltung von Gütern selbst zu bestimmen, ist nun aber keineswegs als gesetzloses Wahlvermögen zu denken. Vielmehr steht der freie Wille unter dem im gottebenbildlichen Wesen des Menschen begründeten Gesetz, demzufolge er dauernde Befriedigung nur in den ewigen Gütern, die den unendlichen Geist allein zu füllen vermögen, finden kann.

Aber zum göttlichen Wesen des Menschen gehört es, dass er sich selbst durch Vergegenwärtigung des höchsten Gutes bestimmt. Gott wirkt nicht „durch heimlichen Allmachtszwang“ oder „durch magische Gewalt“ auf den Willen, um ihn entweder zu sich hin zu ziehen oder in die Sinnlichkeit zu stossen. Vielmehr der Wille des Menschen ist es, der sich frei entscheidet, sei es für Gott, sei es für die Welt.

Die Freiheit des Menschen wird auch durch die Schöpfung und die Abhängigkeit von Gott nicht in Frage gestellt, weil der Mensch geschaffen ist „als ein Individuum oder sonderliches Geschöpf, das sein eigenes umschränktes Wesen hat, und also nothwendig auch sein eigen Wirken und Leyden haben muss“.

Nur indirekt wirkt Gott auf diese Entscheidung ein.

Wie es nämlich dem unverlierbaren, weil anerschaffenen Ebenbilde Gottes allein entspricht, in Gott seine Vollendung zu suchen, so findet der unendliche Geist in nichts Endlichem Befriedigung. Es ist ein Gesetz der Weltordnung, dass die irdischen Güter den Geist nur vorübergehend und nie vollständig befriedigen können. Unter diesem Gesetz bethätigt sich auch die geistige Freiheit des Menschen. Die Richtung des Willens auf die sinnlichen Weltgüter hat zur notwendigen Folge nicht nur die moralische Depravation des Geistes, sondern auch die innere Unbefriedigtheit und Unseligkeit. Andererseits wird die Richtung des Willens

auf Gott nicht nur durch den gottverwandten Zug der Seele, sondern auch durch die notwendige Erfahrung unterstützt, dass aus der Verfolgung dieser Lebensrichtung die bleibende innere Seligkeit fließt. Ausserdem aber ist es in Gottes Weltordnung vorgesehen, dass die Bethätigung der Willensfreiheit im Dienste Gottes über die deprimierenden Erfahrungen äusseren Unglücks hinaushebt, während dem Sündendiener jedes äussere Unglück als positive Strafe Gottes angerechnet werden muss. „So ist die Tugend sich selbst der grösste Lohn nach Leib und Geist und das Laster nach beiden Theilen sich selbst die grösste Straff. Jeder trägt beides seinen Himmel und seine Hölle in sich, wenn er es nur merken wollte“.

Der Hunger des Geistes nach Leben ist unendlich. Nichts Endliches vermag ihn zu stillen. Auf das Endliche gerichtet, wird ihm die Welt zur Hölle, weil sie ihn nicht befriedigen kann; auf Gott gerichtet, findet er volles Genüge und damit bereits auf Erden den Himmel. Ja „der Hunger des Geistes ohne Licht sich zu sättigen, ist selbst die Hölle und gebietet nichts als Grimm, Hass, Angst, Traurigkeit und Verzweiflung“¹.

„Wenn die Seele, der Geist oder das Leben, in sich selbst unzerstörlich ist, und doch in und aus sich selbst keine Seeligkeit hat, sondern solche in Dingen ausser sich suchen und finden muss, so ist es vor allen Augen klar, dass der Grund der ewigen Qual und Höllenpein das Leben an und vor sich selbst sei, wo ihm seine Speise entzogen wird, und dass daher ein vernünftiger Geist von Natur sich dahin zu bestreben hat, dass er sich mit solchen Vorwürffen vereinige, die nach dem Tode oder Hinfallen des äusseren zerbrechlichen Leibes seinen Sinnen präsent bleiben und ihn ewig vergnügen können“.

Wie die Tugend mit ihrer notwendigen Folge, der Seligkeit, positive That des Willens ist, so auch die Sünde mit ihrer nicht minder notwendigen Folge, der Unseligkeit.

„So beruhet denn nun die Sünde, der Abfall vom höchsten Gut in dem eignen Lebensgrund des Geistes,

1) Wegweiser a. a. O. S. 65. fatum fat. S. 33.

welcher durch Lüste und Irrthum sich verderbet und seine Begierde auf ein falsches und unzulängliches Gut, das ihn nimmer vergnügen kann, gewendet hat; desswegen denn die Sünde nicht nur eine privation, sondern ebensowohl als die Tugend oder die Liebe zum höchsten Gut etwas positives und reelles ist. Denn die wirkende Ursache oder das eigene Leben ist etwas positives, der Hunger oder die Begierde zum falschen Gut ebenfalls was positives“.

Hieraus soll auch erhellen, „dass die Sünde in ihrer Wurtzel auch ohne alles gegebene Gesetz würde Sünde gewesen seyn und den Menschen ewig unglückseelig gemacht haben“¹.

Göttlicher Art, kann der Mensch nur in Gott selig werden und darf er nur in Gott seine Seligkeit suchen, wenn er nicht sein eigenes Wesen verläugnen will. Das Gesetz seines eignen freien Wesens und die Ordnung der Welt durch Gott wirken zusammen zu dem Resultat, das jeder durch „eigene Erfahrung“ gewinnen muss, dass es für den gottebenbildlichen Menschen so sündhaft wie unselig ist, in der Welt sein höchstes Gut zu suchen statt in Gott, der ihn aus sich und zu sich geschaffen hat, damit er mit freiem Willen seine Tugend und Seligkeit da suche, wo er sie nach der Notwendigkeit seiner Natur und der Weltordnung nur fördern kann, nämlich in Gott.

Charakteristisch für diese „aus der Erfahrung genommenen“ anthropologischen Aphorismen ist die freilich un- ausgebildete Lehre vom freien Willen und die Betonung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Charakteristisch nicht nur für die Lehre Dippels, sondern für die ganze historische Situation in der sie auftritt.

Was zunächst die Lehre vom freien Willen betrifft, so ist dieselbe von der Orthodoxie entweder ganz vernachlässigt oder lediglich zur Begründung der Verantwortlichkeit und Strafbarkeit des Menschen in Ansehung der Erbsünde und aller aus ihr erwachsenden besonderen Sünden verwendet worden. Ebenso hat die Idee der Gottebenbild-

1) Grundriss a. a. O. Art. vom Wesen der Seele und von der Sünde.

lichkeit des Menschen im orthodoxen System wesentlich nur dazu gedient, den Zustand paradiesischer Vollkommenheit der ersten Menschen zu erläutern und den positiven Massstab für die Beurteilung der Tiefe des Sündenfalls und der Schwere der Schuld darzubieten. Es steht das, wie Dippel richtig sieht, in genauem Zusammenhang mit der orthodoxen Gesamtansicht vom Christentum, die eben eine wesentlich negative und pessimistische ist. Handelt es sich bei der Erlösung lediglich um Garantien für Straferlass und ewige Glückseligkeit, wie sie in der doppelten Genugthuung Christi gesucht werden, so haftet an der Willensfreiheit und Gottebenbildlichkeit in der That kein weiteres Interesse als das oben bezeichnete. Und um so mehr musste sich die Orthodoxie auf die pessimistische Ausnutzung dieser Ideen beschränken, als sie ja in jeder selbstbewussten Regung des sittlichen Menschengesistes eine Gefahr für das ganze auf der absoluten Erbsündenlehre aufgebaute System zu erkennen gewohnt war.

Dippel leugnet nun weder die geschlechtliche Erbsünde noch die Sündhaftigkeit und Schuld der Einzelnen. Da er aber mit dem gesamten Pietismus im Christentum nicht nur das Mittel zur „Sühnung“ von Sünde und Schuld, sondern vorab das Mittel zur Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen sieht, so muss er auch betonen, dass dem Menschen unter der Erbsünde nicht nur der formale freie Wille, sondern auch die Fähigkeit sich für das in Christus offenbare höchste Lebensgut zu entscheiden, geblieben sei. Dabei entwickelt er zwei, wie ich meine, beachtenswerte Gesichtspunkte: 1. der freie Wille produciert nicht das höchste Gut; ebensowenig ist er die einzige und entscheidende Ursache des auf die Erlangung desselben gerichteten Lebens. Vielmehr ist das höchste Gut in Gott gegeben; es übt seine Anziehungskraft auf den gottebenbildlichen Willen, der das Wesen des Menschen ist, aus; ja es bildet die Triebkraft und den Inhalt des auf die Heiligung gerichteten Willens, der also ganz und gar objektiv bedingt ist, durch das höchste Gut oder Gott. 2. Dagegen ist die Einwirkung des höchsten Gutes nicht als eine physische zu denken, auch nicht als eine magische oder mystische

(was, wenn es überhaupt hier einen Sinn hat, auf dasselbe hinauslaufen würde); vielmehr muss sie so gedacht werden, dass die Freiheit der Entscheidung für das höchste Gut gewahrt bleibt und dass der gesamte sittliche Process als ein stetiger Willensprocess aufgefasst werden kann.

Damit hat Dippel die Linie der mystischen oder physischen Anthropologie ebenso entschieden überschritten wie die Linie der mechanisch-dualistischen Theorie der Scholastik.

Die eingehendere wissenschaftliche Begründung freilich fehlt.

Noch schärfer ist die Opposition, welche Dippel der Traditionstheologie in der Gotteslehre macht.

Wir haben bereits früher darauf hinweisen müssen, wie er immer geltend macht, dass die Orthodoxie gar nicht die specifisch-christliche Gottesidee vertrete, sondern die jüdisch-heidnische, in welcher „die rachesuchende Straferechtigkeit“ und nicht die erlösende Liebe den Mittelpunkt bilde.

Das entspreche freilich der orthodoxen Auffassung der Erlösung ebensogut wie die oben geschilderte, alle sittliche Tüchtigkeit des Menschen in Frage stellende Betonung der Erbsünde, die nahezu als das Wesen des Menschen erscheine. Denn die Aufhebung des Zornes oder die Abwendung der Rache Gottes ist der letzte Zweck der Offenbarung, ja er ist ihr einziger Zweck, wo die Erlösung der Menschen selbst nur als die durch Christi Satisfaktion erwirkte Straffreiheit und Schuldauhebung aufgefasst wird.

Man kann hierüber die früheren Ausführungen zur Erlösungslehre einfach vergleichen.

Ist aber der oberste Zweck der Offenbarung die wirkliche sittliche und religiöse Rehabilitation der Menschen, so muss man auch jene barbarische Vorstellung von Gott, „den wir ja doch nur in Christo erkennen sollen“, fahren lassen. In der christlichen Offenbarung zeigt sich aber Gott nur als die lautere, das Beste der Menschen suchende, Liebe. Christ ist man also auch nur insofern, als man aus der Offenbarung Gott als die Liebe erkennt und im Lichte

dieser erlösenden Erkenntnis die ganze Weltordnung Gottes mit Einschluss der Erlösung beurteilt ¹.

Die Schöpfung ist eine freie That der Liebe Gottes, der seine Vollkommenheit und Seligkeit mittheilen will. Diesen Zweck der Schöpfung hat Gott auch durch den Fall der Geschöpfe in die Liebe zu den falschen Gütern sich nicht verrücken lassen.

Es ist seine Liebe, welche das Übel in die Welt einführt, um dem Menschen auf die empfindlichste Weise zu Gemüthe zu führen, dass er in nichts Irdischem selig werden kann. Es ist seine Liebe, welche ihn veranlasst, die Menschheit zeitweise sich selbst zu überlassen, damit sie selbst erfahre, wie die Entfernung von Gott nur innere Unseligkeit und äusseres Unglück nach sich ziehe. Es ist endlich seine lautere Liebe, welche ihn veranlasst sich durch den inneren und endlich auch den äusseren Christus der Menschheit in seiner Vollkommenheit und Seligkeit wieder zu offenbaren, damit sie sich durch die Anschauung des höchsten Gutes frei für dasselbe entscheide. Es ist endlich seine Liebe, welche uns hoffen lässt, dass alle Menschen, nachdem sie sich durch Erfahrung überzeugt, wie sie ihren Seelenhunger in der Welt nicht stillen können, zu Gott und der ursprünglichen Vollkommenheit und Seligkeit, in der sie geschaffen waren, zurückgebracht werden.

Alle Eigenschaften Gottes, Gerechtigkeit und Heiligkeit, Allmacht und Allwissenheit sind, so gewiss sie aus der Liebe als dem Wesen Gottes fliessen, nur darauf gerichtet, den Endzweck der Liebe Gottes, die freie Erlösung der Menschen zu verwirklichen. Nur den Unwiedergeborenen erscheinen die inneren und äusseren Übel, die mit der Sünde verbunden sind, als Strafen und Zorneserweisungen Gottes. „Weil die in den Abfall gerathene und verblendete Kreatur, die nun ihren Arzt und die Medikamente nicht erkannte, den Effekt dieser lauterer Liebe und gütigsten Weissheit verkehrt ansiehet und die nothwendige Medicin verabscheut, so hat sie in ihrem blinden Urtheil noch andere Eigenschaften Gott angedichtet und glaubet, er sei

1) Vgl. die früheren Ausführungen hierüber; bes. S. 63 f.

zornig, rachgierig, gerecht und eifrig, blos darum, weil man seinen Willen nicht thue; und die heiligen Schrifften accommodiren sich auch nach diesen Begriffen der elenden und blinden Vernunft, bilden Gott für als einen Herrn, der nur um sein selbst willen Gesetze gegeben und Gehorsam erfordere; ja der gar desswegen die Menschen geschaffen, um von ihnen geehrt und gefürchtet zu werden, oder als ein grosser Monarch obedientiae gloriam zu affektiren, welche concepten aber in der That in dem Wesen Gottes keinen Grund haben und dasselbe sehr elend und unvollkommen würden darstellen; — — — denn es wäre Gott auf solche Art von den Creaturen in seinem Wesen verändert worden und hätte in der Zeit was angenommen, was ihm als dem höchsten Gut nicht zukommt, er müsste seine Glückseligkeit nicht in sich selbst besitzen, sondern dieselbe erst durch die Geschöpfe und deren Dienste ausser sich vermehren lassen“¹.

Der Zorn oder die Strafgerechtigkeit Gottes darf jedenfalls nicht als eine der Liebe koordinierte Eigenschaft Gottes behandelt werden. Ja, wenn man Ernst damit machen wollte, Gott aus seiner Heilsoffenbarung in Christus zu erkennen, so würde allenthalben in der Theologie von Zorn und Strafgerechtigkeit nicht mehr die Rede sein.

Wenn sich in dieser „heidnischen“ Auffassung Gottes die barbarischen, politischen und rechtlichen Verhältnisse der Zeit abspiegeln, so ist die unbiblische Bezeichnung Gottes als des „Absoluten“, als ein Erbstück der antiken Philosophie anzusehen. Dagegen ist zu erinnern, dass „Gott nichts absolut thut, ohne in seiner ewigen Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit einen heiligen Grund und Zweck zu haben“². „Absolut“ ist Gott nur darin, „dass er seine Kreatur liebt unverrückt und in Ewigkeit, wo nicht mit einer Liebe des Wohlgefallens, so doch des Erbarmens“³.

Die Konsequenzen dieser Auffassung Gottes hat Dippel in der entschiedenen Verwerfung der Dogmen von der Sa-

1) Grundriss a. a. O. Art. von Gott.

2) fatum fat. (Sep.-Ausg.) S. 71.

3) Entdeckung etc. (Sep.-Ausg.) S. 12.

tisfaction, der Prädestination, den ewigen Höllenstrafen und der Verdammnis der Ungläubigen gezogen.

Wie Gott bei der Schöpfung nur die Vollkommenheit und Seligkeit der Menschen im Auge hatte, so hat er seine Weltordnung nach dem Fall der freien Geschöpfe so eingerichtet, dass sowohl die Übel der Welt, wie die Offenbarung und Erlösung nur dem einen Zwecke der Zurückführung des ganzen Menschengeschlechts zu Gott und damit zur Vollkommenheit und Seligkeit dienen müssen.

Das Alles aber mit Berücksichtigung der Freiheit des Menschen, der innerlich für Gott gewonnen werden soll. „Denn Gott kann auf keine andere Weise auf das Wollen wirken oder die Begierde im Geist erwecken als durch mitgetheilte Ueberzeugung von einem besseren Guten, welches sich so freiwillig darbietet, als freiwillig der Geist in das falsche Gut hinuntergestiegen“¹.

Dippels Stellung zur Trinitätslehre ist schon früher berührt worden².

In dem „einfältigen biblischen Sinne“ will er den Vater, den Sohn und den heiligen Geist bekennen. Dagegen lehnt er die orthodoxe Lehre, dass Gott von Ewigkeit aus drei Personen bestehe, aus zwei Gründen ab: 1. übersteige dieses „sterile Meinungsbild“ alles menschliche Wissen, 2. sei es für die praktisch-religiösen Zwecke des Christentums völlig gleichgiltig.

So wenig er sich aber für die orthodoxe Trinitätslehre erwärmen kann, so wenig vermag er mit den Unitariern, bezw. Socinianern zu sympathisieren, welche diese Lehre aus doktrinären Interessen bekämpfen und durch eine rationellere Theorie von Gott zu ersetzen suchen. „Der wahre Christ, der in Christo sein Heyl kennet und sucht und nur einiger Massen erfahren hat, was das Leben in Gott und aus Gott sey, wird dergleichen Meynungsbilder so hoch nicht setzen können, dass sie eine nöthige Influenz zum Heyl der Seelen in seinen Augen sollten haben“³.

1) fatum fat. a. a. O. S. 72.

2) S. 197 f.

3) Christliche reflexiones über eines Unitarii Urtheil und Bekenntniss von dem Namen Dreyeinigkeit etc. W. III, S. 667 f.

Da man die Trinität nicht erfahren kann, so bildet sie auch keine wirkliche Erkenntnis.

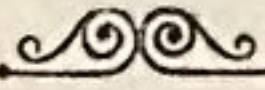
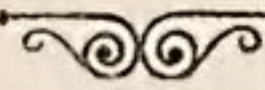
Auffallen muss Dippels Stellung zu der Frage nach dem Teufel und den Dämonen, die noch im 18. Jahrhundert, wie zahlreiche Hexenprocesse beweisen, leider eine sehr praktische Bedeutung hatte.

Er glaubt an den reellen Einfluss böser Geister auf die Natur und den Menschen und meint denselben ebenso gut empirisch nachweisen zu können, wie den Einfluss Gottes.

Es ist bezeichnend für ihn als theoretischen Fanatiker der geistlichen und physischen Empirie, dass er Beckers „bezauberte Welt“ auf das heftigste angreift, weil sie auf der falschen Voraussetzung beruhe, dass der Geist nicht reell auf den Körper wirken könne.

Die barbarischen Konsequenzen des Teufelsglaubens wird aber Dippel gewiss nicht gezogen haben, da er sich in der „Christenstadt“ als Gegner der Todesstrafe in jeder Form erklärt ¹.

1) W. II. S. 83 ff. 324.

——
Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.
——

In der **C. H. Beck'schen Buchhandlung** in **Nördlingen**
erschien:

Bender, Wilhelm, Schleiermachers Theologie in ihren philosophischen Grundlagen. gr. 8. 2 Theile. 1876. 1878. *M.* 10,—.

EDUARD WEBER'S VERLAG (Julius Flittner) in Bonn.

Bender, Wilhelm, Friedrich Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion. Ein Vortrag. gr. 8. (37 S.). 1877. *M.* 1,—.

Wilmanns, W., Leben und Dichten Walthers von der Vogelweide. gr. 8. (XXIV u. 456 S.). 1882. *M.* 9,—.

Corpus scriptorum historiae Byzantinae ed. Niebuhr etc. 1828—1878. vol. I—XLIX. Druckpapier *M.* 270,—.

Annae Comnenae Alexiadis libri XV. vol. II. ed. Aug. Reifferscheid. 1878. Druckpapier *M.* 18,—. Schreibpapier *M.* 24,—. Velinpapier *M.* 30,—.

Monrad, Prof. M. J., Denkrichtungen der neueren Zeit. Eine kritische Rundschau. gr. 8. (VIII, 284 S.). 1879. *M.* 5,—.

Schneider, Dr. O., Ein Lehrplan für den deutschen Unterricht in der Prima höherer Lehranstalten. (64 S.). 1881. *M.* 1,50.

Schuppe, Prof. Dr. Wilh., Erkenntnistheoretische Logik. gr. 8. (XI, 700 S.) 1878. *M.* 16,—.

Schwerkeßell, Dr. G., Grundzüge der Glaubens- und Sittenlehre für den evangelischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten. (VI u. 82 S.) 1881. *M.* 1,20.

Simrock, R., Rheinsagen aus dem Munde des Volkes und deutscher Dichter. Für Schule, Haus und Wanderschaft. 8. Aufl. gr. 8. (XII, 469 S.) 1879. Geb. *M.* 6,—.

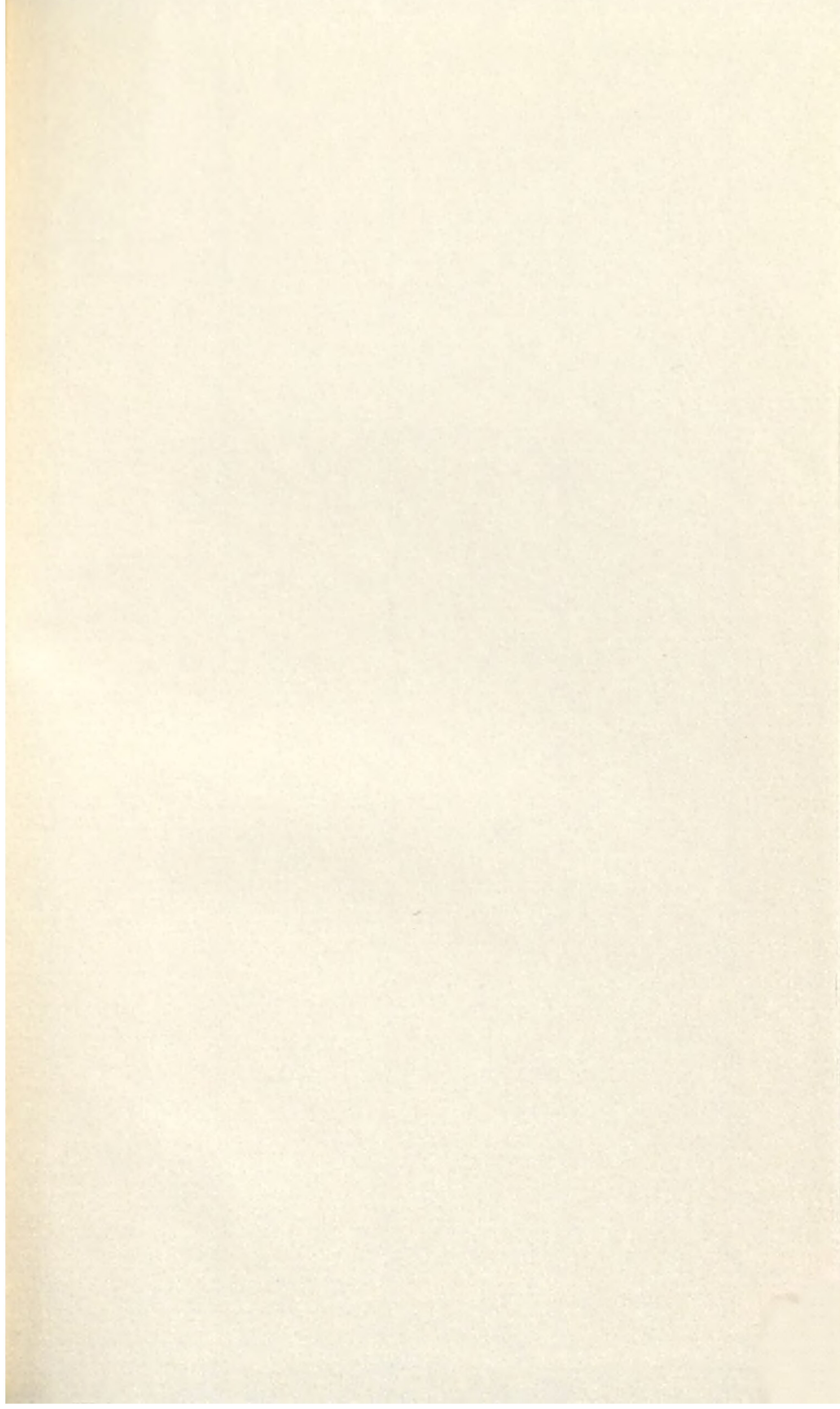
Witte, Dr. Joh. H., Die Philosophie unserer Dichterheroen. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus. I. Band: Lessing und Herder. gr. 8. (XII, 355 S.) 1880. *M.* 6,50.

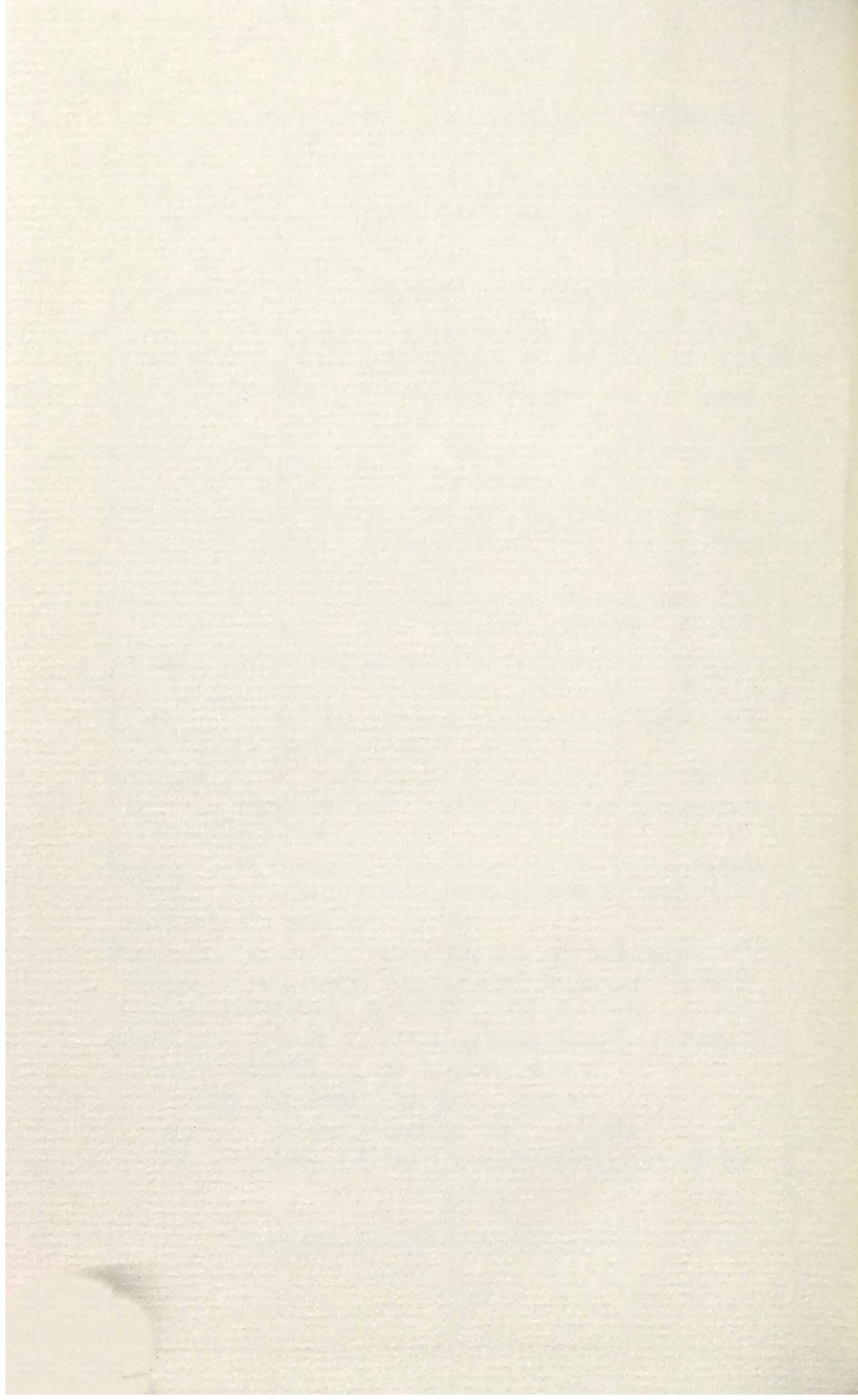
Wittichen, C., Lesebuch für den evangelischen Religionsunterricht. 3 Theile in einem Bd. geh. gr. 8. 1878. *M.* 2,75.

I. Theil. Mannichfaltiges. cart. *M.* 0,60.

II. „ Biblische Geschichten. cart. *M.* 1,25.

III. „ Bilder a. d. Gesch. d. Christenthums. cart. *M.* 1,25.





Bender, Wilhelm

Johann Konrad Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus ein Beitrag zur
Entstehungsgeschichte der Aufklärung

Bonn 1882

Biogr. 307 ao

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11570711-9